NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

L'ATTENTE DES SAINTS D'APRES SAINT BERNARD

« Bernard disait saisir et goûter mieux la divine efficacité et vérité de l'Ecriture à la source même qu'aux ruisseaux qui en découlent, et cependant il étudiait en toute humilité les commentaires des saints Docteurs, se gardant bien de mettre sur le même pied ses interprétations et les leurs, mais soumettant les siennes aux leurs pour les modeler sur elles. C'est sur leurs traces fidèlement suivies qu'il buvait souvent à son tour à la source où ils puisèrent » (1).

De cette double formation poursuivie dans la prière à l'école de l'Ecriture et à celle des Pères, l'œuvre de saint Bernard porte la trace étonnamment vive. Familier de saint Grégoire le Grand, disciple avant tout de saint Ambroise et de saint Augustin, « ces deux colonnes de l'Eglise dont il ne se fût séparé qu'à grand'peine » (2), il a su profiter de ces maîtres aux traits diversement accentués et fondre leurs leçons, encore reconnaissables, en un tout très nouveau directement retrempé aux sources bibliques. Il a su de plus faire passer les richesses de cette théologie traditionnelle dans une doctrine spirituelle jaillie de sa propre expérience.

Telle est notamment la genèse de la théologie bernardine des fins dernières et de son trait le plus personnel, une théorie originale de l'attente des justes avant la résurrection. L'on n'a point de peine à retrouver chez les trois grands Docteurs latins tous les éléments de cette théorie, mais la connaissance de ces sources, loin d'atténuer l'originalité de saint Bernard, fait ressortir le propre de son génie. Il s'est montré capable de fondre ces données fragmentaires, de les couler dans une pensée nouvelle, de les amplifier de toute une moisson scripturaire et de leur imposer sa marque propre de théologien spirituel. Il est donc instructif, avant d'exposer la pensée de saint Bernard sur ce point précis, de passer en revue les éléments que lui offraient les œuvres de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Grégoire.

(1) *Vita prima*, lib. I, *IV*, 24 (P.L., 185, 241).
(2) *Tract. de baptismo*, 8 (P.L., 182, 1036 C).

Saint Ambroise avait exposé la doctrine de l'attente des âmes en deux chapitres du traité *De Bono Mortis* (3). Il aurait pu, nous dit-il, la formuler à partir de l'Evangile, mais il a préféré s'appuyer sur l'Ecriture (en fait les chapitres V et VII du *IV^e Livre d'Esdras*) : elle en imposerait davantage aux païens, qui manifestement y ont puisé leurs théories par l'intermédiaire de Platon.

Les âmes ne recevront leur juste salaire que dans la plénitude des temps, mais dès à présent, séparées de leurs corps, elles séjournent successivement dans les différentes demeures dont parle le Christ, celles qu'Esdras appelle des « réserves » (*promptuaria*). Elles y jouissent d'un avant-goût progressif de leur sort à venir, les unes dans l'amertume de la honte, les autres dans la fierté et la joie. Peu importe pour elles que le départ soit pris à la veille du jugement ou dès la Résurrection du Sauveur ; l'allure variée des concurrents compensera l'inégale durée de la course ; les derniers-nés, moins vigoureux, ne devanceront pas leurs aînés, et tous atteindront la couronne au même instant.

Les paliers qu'atteignent les élus (car ce sont ceux-là, note saint Ambroise, que nous devons surtout connaître) s'étagent comme les jours d'une semaine que doit clore l'octave éternelle : fierté de la victoire sur la chair, absence de toute lutte, assurance du jugement futur, première conscience de la paix et de la gloire entrevues, douceur extrême d'avoir atteint la lumière et la liberté, première illumination, enfin certitude inébranlable et bienheureuse d'aller au-devant de la Face de Dieu qui récompensera ses serviteurs par l'éternelle gloire dont se découvre le premier rayon. Les sept jours écoulés, ce sera le grand rassemblement des saints dans la définitive demeure.

Ambroise insiste sur cette idée de communion dans la gloire.

« L'Apôtre parle aussi du gémissement des saints qui possèdent les prémices de l'Esprit (*Rom.*, VIII, 23). Oui, ils gémissent, eux aussi, car, malgré la sécurité qu'ils trouvent dans leurs mérites personnels, la rédemption du corps total de l'Eglise est encore à venir et ils partagent sa peine. Comment, en effet, lorsque des membres de leur corps sont encore à pâtir, les autres membres, même supérieurs, ne compatiraient-ils pas au labeur des membres d'un seul et même corps ? » (4).

D'ailleurs saint Ambroise prolonge curieusement dans la béatitude même l'étagement des demeures célestes. Il y en a sept aussi qu'énumèrent les promesses liées aux béatitudes de l'Evangile. Toutes sont comprises entre « le royaume de Dieu » et « le royaume de Dieu », c'est-à-dire à l'intérieur d'un même royaume qui s'ouvre à la mort et se donne en plénitude à la résurrection (5).

(3) *De bono mortis*, X-XI (P.L., 14, 539-568).
(4) *Epist.*, 35, 7 (P.L., 16, 1125).
(5) *In Luc.*, V, 61 (P.L., 15, 1652-1653). Les mots *primum ergo regnum coe-*

Il faut noter enfin qu'au jour du jugement deux catégories d'hommes seront à vrai dire déjà jugées : les vrais fidèles qui ressusciteront non pas *in iudicio,* mais *in consilio iustorum,* les impies qui ressusciteront *ad poenam* (6). Des premiers, spécialement des Apôtres, des Patriarches, saint Ambroise dira facilement qu'ils sont, dès avant la résurrection, avec le Christ, dans la gloire céleste (7). Restent les pécheurs. Eux seront soumis au jugement dont ils sortiront soit justifiés, soit condamnés à un enfer temporaire, véritable purgatoire des ressuscités.

A son tour, saint Augustin, dans les *Rétractations,* se demande incidemment qui peut jouir dès à présent de la vision béatifique (8). Faut-il dire que les yeux du cœur suffisent aux âmes libérées du poids de la chair pour voir Dieu face à face ? Comment oublier que cette chair qui repose dans la paix est destinée à la gloire de l'incorruption ? Augustin laisse en suspens la question (*magna quaestio* !) ; ce n'était point le lieu de la discuter. On croit sentir chez lui la gêne du platonicien à qui sa foi montre dans la glorification du corps un élément de la béatitude. La réponse n'est pas douteuse pourtant ; elle est formelle en tout cas dans le *De Genesi ad litteram* :

« Quel besoin, objectera-t-on, de la résurrection des corps, si les esprits peuvent sans eux être dotés de la béatitude ? Question trop difficile pour être traitée ici de bout en bout. Il n'y a pas néanmoins le moindre doute : l'âme humaine, ravie aux sens corporels aussi bien que détachée du corps lui-même par la mort, tout en transcendant les apparences corporelles, ne saurait voir la Substance immuable comme la voient les anges. La raison en est fort mystérieuse, à moins que ce ne soit la présence dans l'âme d'un certain désir naturel de régir le corps. Cet appétit l'empêche en quelque sorte de tendre de tout son élan à ce Ciel suprême tant qu'elle ne possède pas son corps... ».

Il a fallu que l'âme fût libérée des entraves d'un corps de péché pour s'éveiller à la contemplation, mais, lorsqu'elle aura retrouvé ce corps devenu spirituel,

« pareille aux anges, elle se comportera pleinement suivant sa nature, obéissant et gouvernant, vivifiée et faisant vivre, dans une telle indicible aisance qu'elle trouvera sa gloire en ce qui fut son fardeau... » (9).

C'est dire en termes philosophiques ce que répètent bien des sermons. Après la mort, nous ne serons pas encore où doivent être les saints à qui sera dit : « Venez, les bénis de mon Père ». Nous ne le

---

lorum... post resurrectionem esse cum Christo rompent le développement et le contredisent. Il semble qu'ils proviennent d'une glose inintelligente ; le lecteur a entendu de la mort le texte paulinien qu'Ambroise appliquait à la résurrection.

(6) *In Psalm.* I, 56 (P.L., 14, 951).
(7) *In Psalm.* 118, 12 (P.L., 14, 1487). — *In Luc.,* VII, 5 (P.L., 14, 1700).
(8) *Retract.* lib. I, XIV, 2 (P.L., 32, 606).
(9) *De genesi ad litt.,* XII, 35 (P.L., 34, 483-484).

serons pas encore, « qui l'ignore ? » ([10]). Nous pourrons seulement être où le mauvais riche vit le pauvre Lazare, et c'est dans le repos et la certitude que nous attendrons de recouvrer notre corps, d'être transformés, rendus semblables aux anges. La vision face à face est réservée pour l'heure de la libération, de la résurrection, quand apparaîtra le Christ notre vie, quand nous apparaîtrons avec lui dans la gloire, rendus semblables à lui et le voyant tel qu'il est dans la vraie terre des vivants. L'intervalle qui nous sépare de la résurrection se passera dans de mystérieux abris (*occultae sedes, secreta et abdita receptacula*), lieux de paix pour les justes, de peine pour les impies. Ce sera déjà pour les justes une béatitude, car leur attente s'écoule avec le Christ. Plus ou moins longue suivant la proximité du jugement final, elle unit les Patriarches (depuis la descente du Christ aux enfers), les Prophètes, les Apôtres, les martyrs, les fidèles de tous les jours. Lors du réveil, c'est tous ensemble qu'ils recevront les fruits de la promesse ([11]).

Ailleurs, et en termes plus hésitants, Augustin parle d'un feu purifiant, qui prolongera dans l'au-delà, mais avant la résurrection, le feu des épreuves terrestres ([12]).

Deux siècles plus tard, saint Grégoire, très soucieux des mystères de l'au-delà, parle longuement du sort des âmes justes. Il voit certaines d'entre elles s'attarder dans « quelques demeures » où l'attente les purifiera. Mais, lorsqu'il s'agit d'âmes totalement purifiées, c'est pour lui « une évidence plus claire que le jour » qu'elles jouissent aussitôt du total bonheur du Ciel dans la vision de Dieu ([13]). Plus rien qui ressemble à la lourde épreuve des patriarches condamnés à ne pas voir aussitôt la Face de leur Créateur. Après le Christ, les âmes saintes, dès l'instant où elles se défont des barrières du corps, entrent dans le repos de la demeure céleste, les profondeurs les plus secrètes de cette Patrie qu'emplit la chaleur de l'Esprit-Saint. Réunies à leur Rédempteur, elles goûtent leur récompense en Dieu, et c'est déjà l'immortalité de l'éternelle béatitude. Sans doute, ces âmes séparées attendent la résurrection et le jugement final qu'elles ap-

(10) *En. in Psalm.* 36, I, 10 (P.L., 36, 361).

(11) Ces termes et ces affirmations variées sont empruntés aux sermons et traités suivants : *En. in Psalm.* 43, 5 (P.L., 36, 485) ; *In Ioan.*, 49, 10 (P.L., 35, 1751) ; *Serm.* 312, 1 (P.L., 38, 1420) ; *Serm.* 328, 6 (P.L., 38, 1454) ; *Enchirid.*, 109 (P.L., 40, 283) ; *De civ. Dei*, I, 13 (P.L., 41, 28) ; *Ibid.*, XII, 9, 2 (P.L., 41, 357) ; *De cura pro mortuis gerenda*, III, 5 (P.L., 40, 596).

(12) *De civitate Dei*, XXI, 13 (P.L., 41, 728) ; *ibid.*, XXVI, 4 (col. 745).

(13) *Dialog.* lib. IV, c. 25 (P.L., 77, 356-357). Les idées qui suivent sont prises de : *Moral. in Job*, praef., X, 20 (P.L., 75, 528) ; *ibid.*, lib. II, VII, 11 (col. 560) ; lib. IV, XXIX, 56 (col. 666) ; lib. IX, XI, 17 (col. 868-869) ; lib. XIII, XLIII, 48 (col. 1037-1038) ; lib. XXXV, XIV, 25 (P.L., 76, 762-763). — *Super Cantic. Cantic.*, II, 13 (P.L., 77, 498-499) ; *In Psalm. Paenit.*, Ps. IV, 10 (P.L., 77, 588-589) ; Ps. LV, 37-38 (col. 628-629).

pellent de leurs cris, mais leur ardent désir n'est qu'une intime adhésion à la volonté divine. Dieu seul excite en elles une soif que lui-même apaise. En lui, elles veulent cette résurrection qui, sans rien ajouter à leur béatitude spirituelle, y joindra celle des corps lumineux et incorruptibles, seconde robe de gloire revêtue par-dessus la première. En lui, elles exultent à la pensée du grand rassemblement de leurs frères dont l'achèvement se fait plus proche. Il n'est donc pour l'âme des saints qu'une béatitude, parfaite, immédiate, définitive.

Il importe de noter les principaux textes scripturaires auxquels saint Grégoire rattache sa doctrine. C'est d'abord le grand texte de l'Apocalypse où nous voyons, à l'ouverture du cinquième sceau, paraître les âmes des martyrs criant vengeance sous l'autel et recevant l'ordre de patienter encore (*Apoc.*, VI, 9-11). A celui-ci viennent se souder quelques mots d'Isaïe sur la restauration d'Israël, entendus de la seconde robe à la résurrection : *In terra sua duplicia possidebunt* (*Is.*, LI, 7). D'autres textes concernent moins l'achèvement de la Jérusalem céleste que l'entrée immédiate des bienheureux dans le Ciel. C'est avant tout la phrase de saint Paul aux Corinthiens sur la dissolution de notre habitation terrestre et la demeure éternelle non faite de main d'homme (*II Cor.*, V, 1), ainsi que les mots où l'Apôtre crie son désir d'être séparé pour être avec le Christ (*Phil.*, I, 23). Là est le rendez-vous des élus, comme la Vérité même l'atteste : *Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ* (*Luc*, XVII, 37).

Ces aperçus nous permettent de schématiser l'attitude des trois Docteurs que saint Bernard a lus avec prédilection.

La pensée de saint Ambroise et celle de saint Augustin présentent sous des angles différents un donné théologique presque identique. Tous deux admettent qu'à la mort justes et impies séjournent séparément dans des demeures où ils goûtent d'avance quelque chose de leur sort futur ; les saints ne verront qu'au jugement la Face de Dieu dans le Royaume. Mais tandis que saint Ambroise, appuyé sur le pseudo-Esdras, s'attarde à détailler les étapes qui rapprochent les élus de la gloire, saint Augustin ne parle qu'en général de ce « sein d'Abraham » et soulève d'emblée le problème que pose la dilation de la béatitude ; il en trouve la solution la plus probable dans le désir naturel que l'âme a de son corps. Ambroise, par contre, est seul à insister sur l'aspect social de l'entrée dans la gloire et donc sur l'intérêt pris par les saints aux luttes terrestres de l'Eglise. Enfin, si tous deux, Augustin surtout, entrevoient pour beaucoup d'âmes la nécessité de passer par un feu purifiant (ils ne sont pas d'accord d'ailleurs sur le moment où aura lieu ce passage), ce n'est pas là ce qui fonde l'attente des justes : le seul obstacle à la vision est dans l'inachèvement de la Rédemption.

Avec saint Grégoire, les perspectives sont tout autres. Les demeures où certains élus s'attardent ont pour objet de les purifier. Aussitôt ceux-ci justifiés, rien ne les empêche plus de voir Dieu tel qu'il est, et cette béatitude des âmes ne croîtra plus ; elle sera seulement, au jour du jugement, « doublée » de la béatitude des corps. Si les saints ont encore le désir de la résurrection, ou du triomphe de l'Église, ce n'est pas qu'il leur manque rien, mais seulement qu'ils sont parfaitement unis au désir de Dieu. Cette doctrine s'exprime à travers un enchaînement constant de textes scripturaires, centrés sur le passage où l'Apocalypse nous fait entendre le cri des martyrs sous l'autel.

Il faut noter que cette présentation de saint Grégoire, notamment en ce qui concerne le groupement des textes de l'Écriture, se retrouve presque identique dans toute la tradition du haut moyen âge, peu capable de repenser directement Ambroise ou Augustin. C'est celle de Bède le Vénérable aussi bien que des commentateurs carolingiens et des contemporains de saint Bernard.

Saint Bernard étudiant la tradition latine se trouvait donc en face de deux blocs patristiques reflétant des phases bien distinctes du développement doctrinal. Le plus ancien eût fait figure d'archaïsme pour un esprit plus curieux d'histoire. L'abbé de Clairvaux n'a pas cru que l'un dût être sacrifié à l'autre. Ces deux témoignages autorisés sur la Vérité divine ne pouvaient pas se contredire. Avec soumission, il les accepte l'un et l'autre et les intègre d'instinct dans une synthèse cohérente et neuve (14).

D'ailleurs tous les traits dont il peint le triptyque si fréquent dans son œuvre : état des justes ici-bas, état des justes à la mort, état des justes à la résurrection, sont directement pris de l'Écriture. Lui-même souligne qu'il entend ne pas parler « d'après les conjectures de sa façon de voir personnelle, mais d'après l'autorité des livres divins, afin de ne pas paraître prophétiser de son cœur à lui, et de s'appuyer tant qu'il pourra sur les témoignages des Écritures ». Au terme d'une accumulation de textes, il s'écriera : « Vous voyez, frères, combien est grande l'unité des Écritures qui parlent dans le même sens et presque avec les mêmes mots du bonheur des âmes » (15). Jamais aucune référence aux sources patristiques. Et pourtant Ber-

(14) Dans l'exposé qui va suivre, il ne s'agit que de l'état des justes. C'est d'ailleurs le point qui a retenu avant tout l'attention de saint Bernard. Il est curieux que ce docteur qui a si solidement affirmé l'existence du Purgatoire devant les hérétiques de Cologne (*S. LXVI in Cant.*, 11 ; P.L., 183, 1100) et d'après lequel on jugera de l'orthodoxie de sainte Catherine de Gênes, ne se soit guère étendu sur la théorie de la purification des âmes. De même, les développements sur l'enfer sortent rarement chez lui des affirmations de la piété courante ; une fois seulement il a esquissé éloquemment la psychologie des damnés « rentrant en eux-mêmes pour l'éternité » (*De convers. ad clericos*, IV, 5-6 ; P.L., 182, 837-838).

(15) *Serm. II in fest. omn. sanct.*, 1 et 4 (P.L., 183, 462, 467).

nard affirme ne pas s'écarter de la tradition. Si, une seule fois, il avance une interprétation personnelle, relative à l'autel céleste, il le fait avec précaution et sans la donner comme exclusive : à deux reprises il répète que ce n'est là que son sentiment ([16]). Il ne sera pas difficile en effet de reconnaître combien la lecture si personnelle qu'il a faite de l'Écriture a été guidée par saint Ambroise, saint Augustin et saint Grégoire.

Les vues de saint Bernard sur l'état des justes entre mort et résurrection se rencontrent assez fréquemment dans toute son œuvre et ne paraissent pas avoir évolué. On les trouve fermement dessinées dans le *De diligendo Deo* ([17]) vers 1126, et elles sont rappelées en 1152 au cinquième livre de la *Considération* ([18]) ou dans tel des derniers sermons sur le Cantique ([19]). Ont-elles été élaborées plus consciemment lors de la préparation d'une suite de trois sermons sur la Toussaint ([20]) ? C'est possible, mais la date de ces sermons n'est pas fixée, pas plus que celle d'autres pour la Vigile de Noël, le temps du Carême, les Rameaux, la Pentecôte, la Dédicace, ou de trois sermons divers qui tous traitent incidemment le même sujet ([21]). De ces textes, que complètent maintes allusions plus rapides, le plus technique est celui du *De diligendo Deo*, le plus abondant la suite sur la Toussaint. Tous sont utilisés ici. Ils se superposent facilement en effet. Pourtant la diversité des expressions imagées qu'ils empruntent à l'Écriture demande que ces expressions soient d'abord présentées dans leur parallélisme. Ce premier aperçu fournira comme le vocabulaire biblique, en même temps qu'une esquisse de la pensée de saint Bernard sur le point qui nous intéresse ici.

« Il y a trois séjours : les tentes, les parvis, la maison. Dans les tentes se trouvent tous les justes qui dans leur chair vivent et peinent, car les tentes sont l'abri du labeur et de la milice. Une tente possède un toit, mais pas de fondations ; elle est mobile. Ainsi les justes ne sont pas fondés dans le présent, mais cherchent la Cité qui tient d'en-haut ses fondations, puisque leur foi, sur quoi ils se fondent, n'est pas dans le terrestre mais dans le Seigneur. Ils possèdent un toit, à savoir l'abri et la protection de la grâce. — Les parvis avoisinent la maison. Ils sont vastes. Là sont les âmes saintes dépouillées de leurs corps ; elles sont au large, libérées de l'étroitesse de la chair. Les parvis possèdent des fondations, mais pas de toit. En effet les âmes éta-

(16) *Serm. IV in fest. omn. sanct.*, 1 et 2 (P.L., 183, 471 et 472).
(17) *De diligendo Deo*, 11 (P.L., 182, 993-995).
(18) *De consideratione*, IV, 9 (P.L., 182, 793).
(19) *Serm. LXXVII in Cant.*, 4 (P.L., 183, 1157).
(20) *Serm. II, III et IV in fest. omn. sanct.* (P.L., 183, 462-475).
(21) *Serm. II in Vig. Nat. Dom.*, 5 (P.L., 183, 92-93). — *Serm. in Psalm. Qui habitat*, 2 (P.L., 183, 223). — *Serm. III in Dom. Palm.*, 5 (P.L., 183, 262). — *Serm. I in fest. Pentec.*, 6 (P.L., 183, 325-326). — *Serm. IV in dedicat. Eccl.*, 4 (P.L., 183, 528). — *Serm. de divers.*, XLI, 2 (P.L., 183, 660) ; LXXVIII (P.L., 183, 698) ; LXXXVII, 4 (P.L., 183, 705). Dans les notes qui suivent, ces sermons seront cités simplement d'après le tome et la colonne de Migne.

blies dans l'amour de Dieu ne chancellent pas du lieu où « nos pas s'étaient fixés » (*Ps.* CXXI, 2), mais elles n'ont point de toit car elles attendent encore un accroissement qui ne sera que dans la résurrection de leur corps. Après cette résurrection, assurément, elles seront avec les anges dans la maison qui a fondations et toit. La fondation, c'est la stabilité de la béatitude éternelle, le toit la consommation et la perfection de cette même béatitude » (22).

Ce plan de sermon présente clairement dans sa sécheresse l'un des jeux d'images qui, chez saint Bernard, exprime les différents états des justes : *tabernacula, atria, domus.* Entre les tentes de l'Eglise militante et la Maison de Dieu, il y a place pour un séjour distinct, ces « parvis » chantés par les psaumes mais qui ne sont pas le terme du pèlerinage.

« ...O Maison merveilleuse, préférable aux tentes aimées, aux parvis désirables !... Sous les tentes, l'on gémit dans la pénitence ; dans les parvis, l'on goûte la joie ; en toi, l'on se rassasie de la gloire... Ici l'on trouve la sainteté, là la sécurité, en toi la béatitude... Dans les parvis qui accueillent les partants au sortir de luttes ingrates pour les réjouir d'un agréable charme, sont dispensés cette fois les richesses de l'esprit, le repos des peines, la sécurité vis-à-vis de tout souci, la paix vis-à-vis de tout ennemi. L'Esprit « dit maintenant qu'ils se reposent de leurs peines » (*Apoc.*, XIV, 13), lui qui jusqu'alors n'a pas cessé de leur interdire avec feu le repos, de distribuer le labeur. Il les abritera des soucis, les abstraira de toute préoccupation, lui qui maintenant « met les projets dans leur âme » (*Ps.* XII, 11), l'occupe et l'agite de mille façons. Il leur accordera, la victoire enfin acquise, de reposer suavement avec lui dans la paix, lui qui, tant que le lion rugissant frémit encore, stimule à veiller et arme pour la lutte. A vrai dire, ce sera plutôt là une libération du mal qu'un don du bien, si ce n'est que la dure expérience de la nécessité où nous sommes nous force d'estimer l'absence du mal le comble du bien... » (23).

Ces trois images prises des lieux du culte d'Israël sont souvent liées à des évocations militaires de la vie chrétienne et monastique. Après la bataille, menée fièrement sous les yeux du Roi dans la certitude prise en lui de la victoire et de la récompense, le temps vient où la victoire est acquise, mais où le triomphe n'est pas encore célébré. C'est une joie de vainqueurs, mais qui n'exclut pas l'attente de la couronne méritée (24).

Autre jeu d'images, celui que suggère à Bernard un verset du Cantique auquel il donne valeur d'argument : *Comedite, amici, et bibite et inebriamini, carissimi* (*Cant.*, V, 1). Ce symbole du triple banquet, plusieurs fois repris, est longuement développé au *De diligendo Deo* :

«... Ecoutez l'Epoux qui, aux Cantiques, appelle à ce triple progrès : « Mangez, dit-il, amis ; buvez ; enivrez-vous, très chers ». Il appelle ceux qui peinent dans leur corps à prendre une nourriture ; il pousse ceux qui déjà re-

(22) P.L., 183, 698 A.
(23) P.L., 183, 528 B.
(24) P.L., 183, 463 D.

posent déchargés de leur corps à prendre un breuvage ; il excite ceux qui reprennent leur corps à aller jusqu'à l'ivresse. Ces derniers, il les appelle « très chers », c'est-à-dire tout pleins de charité. En effet, il en va différemment de ceux qu'il n'appelle pas « très chers », mais « amis » ; ceux qui dans leur corps gémissent encore sous le fardeau sont « chers » par la charité qu'ils possèdent ; ceux qui déjà sont dégagés de l'entrave de leur corps sont alors « plus chers » parce qu'ils sont devenus plus prompts et plus libres dans leur amour. Enfin, à meilleur droit que les uns et que les autres, ceux-là sont nommés « très chers » et le sont en effet qui ont reçu déjà la seconde robe, c'est-à-dire ont repris leur corps dans la gloire. Eux s'élancent vers l'amour de Dieu d'autant plus libres et joyeux qu'il ne leur reste plus rien de propre qui les occupe ou les retienne tant soit peu...

» Ainsi l'âme fidèle commence par manger son pain, mais hélas ! à la sueur de son front... Ensuite, dépouillée de sa chair, elle cesse de se nourrir du pain de la douleur ; il lui est permis de puiser plus largement le vin de l'amour, comme on fait après la nourriture. Ce vin n'est pas pur pour autant, mais, comme on le lit aux Cantiques sous le nom de l'Epoux : « J'ai bu mon vin avec mon lait » (*Cant.*, V, 1). Au vin du divin amour, l'âme mêle encore la douceur de l'affection naturelle qui lui fait désirer de reprendre son corps, mais glorifié. Elle est donc dès lors enflammée d'avoir bu le vin de la sainte charité, mais nullement jusqu'à l'ivresse, puisque le mélange de ce lait tempère encore ce feu... C'est ce triple banquet que célèbre la Sagesse. C'est de la seule Charité qu'elle le remplit. Elle nourrit ceux qui peinent ; elle abreuve ceux qui reposent ; elle enivre ceux qui règnent. Et comme dans le banquet des corps on sert la nourriture avant la boisson, parce que tel est aussi l'ordre exigé par la nature, ainsi en est-il ici. D'abord, avant la mort, en notre chair mortelle, nous mangeons les labeurs de nos mains, mâchant laborieusement ce qu'il faut avaler. Puis, après la mort, en notre vie spirituelle, nous commençons à boire, laissant ce que nous prenons couler avec une facilité très douce. Enfin, nos corps une fois ressuscités, en la vie immortelle, nous nous enivrons de la surabondance d'une merveilleuse plénitude » (25).

La succession des temps liturgiques, calquée sur celle des temps évangéliques, fournit, elle aussi, des comparaisons parlantes :

« ... Heureux êtes-vous, vous qui êtes entrés déjà dans la quinquagésime du repos et l'an du jubilé ! Je parle de nos frères auxquels l'Esprit a déjà dit « qu'ils se reposent de leurs labeurs » (*Apoc.*, XIV, 13)... Oui, mes frères, nous célébrons deux temps : l'un est celui de la quadragésime, l'autre celui de la quinquagésime ; celui-là avant la Passion, celui-ci après la Résurrection ; celui-là dans la componction du cœur et les gémissements de la pénitence, celui-ci dans la ferveur de l'esprit et l'Alleluia solennel. Le premier temps, c'est la vie même que voici, et le second désigne le repos des saints qui suit la mort. Et quand viendra le terme de cette quinquagésime, c'est-à-dire le jour du Jugement et de la résurrection, quand les jours de la Pentecôte seront accomplis, la plénitude de l'Esprit paraîtra et emplira toute la demeure (*Act.*, II, 2). Oui, toute la terre sera remplie de sa majesté, puisque non seulement l'âme, mais le corps aussi ressuscitera spirituel, pourvu qu'il ait été semé tandis qu'il est encore animal comme nous en avertit l'Apôtre » (*I Cor.*, XV, 44)... (26).

Ailleurs, c'est le Samedi saint qui évoque le repos des justes :

(25) *De diligendo Deo*, 11 (P.L., 182, 993 C) ; cfr P.L., 183, 660 A et 705 A.
(26) P.L., 183, 325 D.

la Passion a pris fin, la victoire est acquise, mais le Christ n'a pas ressuscité encore ([27]).

Enfin le texte de saint Paul sur l'Église que le Christ doit présenter « sans tache ni ride » (*Eph.*, IV, 27) offre à saint Bernard une nouvelle expression du triple état des justes : l'Église militante connaît taches et rides ; celle des justes séparés n'a plus de tache, mais garde « une ride » ; seule l'Église des ressuscités n'aura plus ni taches ni rides ([28]).

Ainsi nous sommes en présence de plusieurs jeux d'images tirés de l'Écriture et mis en parallèle, dont chacun des trois termes s'applique respectivement à l'un des états des justes. De ces termes, le second seul nous intéresse directement ici. Les deux autres ont pour nous l'avantage d'éclairer par opposition son contenu. Le contraste avec l'état des âmes justes ici-bas et celui de ces âmes ressuscitées nous fait mieux comprendre l'idée que se fait saint Bernard de l'état des âmes séparées.

Reste une dernière expression de cet état intermédiaire, isolée celle-là, mais d'une importance capitale. C'est celle que saint Bernard, comme saint Grégoire, trouve dans la vision du cinquième sceau de l'Apocalypse (*Apoc.*, VI, 9-11) exploitée par lui à fond ; il faut en retenir tous les termes : « ...Je vis sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été immolés pour l'amour de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient eu à rendre. Et ils crièrent d'une voix forte en disant : « Jusques à quand, ô Maître Saint et Véritable, ne ferez-vous pas justice et ne redemanderez-vous pas notre sang à ceux qui habitent sur la terre ? Alors on leur donna à chacun une robe blanche, et on leur dit de se tenir en repos encore un peu de temps, jusqu'à ce que fût complet le nombre de leurs compagnons de service et de leurs frères qui devaient être mis à mort comme eux... ».

L'idée centrale de saint Bernard est que si les justes morts ont trouvé le repos, ils n'ont pas trouvé la béatitude ; autant leur état est enviable pour nous, autant il reste au-dessous de celui qui leur est réservé après la résurrection. Il faut donc exalter sans crainte sa merveilleuse nouveauté, mais sans oublier son inachèvement.

L'état présent des âmes saintes est infiniment enviable. Rien en lui ne rappelle celui des anciens justes qui, mis à part dans l'enfer même, au « sein d'Abraham », y trouvaient le rafraîchissement et la paix mais demeuraient dans les ténèbres. Les saints ne sont pas dans l'enfer mais dans le Ciel, pas dans les ténèbres mais dans la lumière. C'est là que le Christ a maintenant conduit les Patriarches et, si l'on peut parler encore d'un sein d'Abraham, c'est dans un sens impro-

(27) P.L., 183, 262 D.
(28) P.L., 183, 469 C.

pre ([29]). Toutes les fois que l'on nomme les parvis ou, ce qui revient au même, le dessous de l'autel où saint Jean a vu les âmes saintes, il est bien entendu qu'il s'agit déjà des « demeures éthérées » ([30]), où les âmes se trouvent « entièrement plongées dans l'incommensurable océan de l'éternelle lumière et de la lumineuse éternité » ([31]).

Car nous ne sommes plus au royaume de la foi comme avant la mort, mais au royaume de la vision. « On dit qu'ils boivent ce qu'auparavant ils mangeaient, parce que déjà ils contemplent sans effort *per speciem* ce qu'auparavant ils croyaient *per fidem* » ([32]). La charité est maintenant inébranlable au cœur des saints qui se donnent libres et prompts à l'amour. Ils jouissent ainsi d'un repos et d'une félicité incomparables, signifiés par la robe blanche donnée aux martyrs de l'Apocalypse.

Ce repos, « leur repos », est dans l'absence de tout péché, de toute peine, de toute crainte ([33]). Cette joie extrême naît à la fois du passé, du présent et de l'avenir : le passé est pour elles une source inépuisable d'actions de grâce, le présent les fait bienheureuses et leurs œuvres les y louent, l'avenir est dans l'assurance de la résurrection ([34]).

« ...Le temps de leur milice achevé, les saints possèdent la joie même dans leur esprit (et non plus seulement dans l'Esprit-Saint, comme le dit saint Paul des justes d'ici-bas), jusqu'à ce que vienne le jour où ils mériteront d'entrer dans la joie de leur Seigneur pour y trouver la joie même dans leur corps. Voici en effet ce que nous lisons dans le psaume : « La lumière de ton visage a été scellée au-dessus de nous, Seigneur. Tu as mis la liesse en mon cœur ». D'où cette liesse ? Assurément de ce qui suit : « Du fruit de leur froment, de leur vin et de leur huile » (*Ps.* IV, 7-8). Car une âme de cette sorte entendit une voix qui disait : « Donnez-lui du fruit de ses mains, et que ses œuvres la louent aux portes » (*Prov.*, XXXI, 31). C'est pour cela que Jean aussi, dans l'Apocalypse, reçoit l'ordre d'écrire : « Bienheureux sont les morts qui meurent dans le Seigneur ! » Pourquoi bienheureux ? « Parce que l'Esprit dit maintenant qu'ils se reposent de leurs labeurs » (*Apoc.*, XIV, 13). C'est pour cela encore qu'au psaume même dont nous parlions, telle est la suite des mots que nous citions : « Dans la paix, pour cela même, je dormirai et me reposerai » (*Ps.* IV, 9). Et quant aux œuvres, nous lisons dans l'Apocalypse :

---

(29) P.L., 183, 472 A. Bernard lui-même emploie l'expression dans ce sens impropre dans le *De consideratione,* V, 4 (P.L., 182, 793 C).

(30) P.L., 183, 660 A.

(31) *De diligendo Deo,* 11 (P.L., 182, 993 A).

(32) P.L., 183, 705 A.

(33) C'est-à-dire toute crainte relative au jugement de Dieu. Bernard parle une fois de la crainte qui persiste chez les élus à qui ne s'est pas encore révélée toute l'étendue de la bonté divine ; c'est dire seulement que la charité n'est pas encore consommée en eux, puisque seule la parfaite charité bannit toute crainte (*De consideratione,* V, 4, P.L., 183, 793 D). Voir la thèse reprochée à Abélard au concile de Sens (Denzinger-Bannwart, n° 382 : *quod etiam castus timor excludatur a futura vita*).

(34) P.L., 183, 467 A.

« Car leurs œuvres les suivent » (*Apoc.*, XIV, 13). Or, à quelle fin suivent-elles, sinon pour les louer aux portes ?... » (35).

» ...Qu'elle est donc abondante, la douceur cachée ! Elle est grande, tout à fait grande. Et pourtant, elle n'est pas parfaite encore... » (36).

C'est qu'au sein de cet état si enviable une espérance subsiste, cette « espérance singulière où sont établis les saints » (cfr *Ps.* IV, 10), car ni la vision, ni l'amour, ni le repos, ni la béatitude ne sont achevés. Leur contemplation de la divinité n'est point parfaite, puisque l'objet n'en est pas encore la Face de Dieu, Dieu tel qu'il est. « La lumière de ton visage reste scellée au-dessus d'eux ». La charité qui abreuve les âmes ne les enivre pas encore. « Point de repos au sein même du repos » car cet actuel repos est « le leur », non « celui de Dieu » (37). La louange est encore celle que les saints reçoivent de leurs œuvres, non celle « qui viendra à chacun de Dieu » (*I Cor.*, IV, 5). La gloire et la béatitude sont grandes, immenses, mais non encore totales. « S'il n'y a plus rien qui cause aucune peine, il n'y a pas encore tout ce qui cause la joie » (38). Tout est « bien », rien n'est encore « parfait ». Les parvis ne sont pas la Maison, le dessous de l'autel n'est pas le trône du jugement. Et si les âmes ne poussent plus de plaintes, elles poussent encore un cri, un appel.

Où trouver la raison de cette insatisfaction au sein même du bonheur ?

Une première raison est celle que proposait saint Augustin : il reste dans les âmes le désir inassouvi de leurs corps appelés à la résurrection glorieuse.

Ce corps qui paraît peu de chose a son rôle à jouer à chacune des étapes du progrès des âmes. Ici-bas, infirme et mortel, il leur est d'un grand secours dans le labeur de la pénitence ; à la mort, il les libère pour le repos ; à la résurrection, glorieux, il leur permet la béatitude consommée.

« Il est juste que l'âme ne veuille point atteindre à la perfection sans celui qui, en toute situation, elle s'en rend compte, sert fidèlement son bien. La bonne et fidèle compagne qu'est la chair à l'esprit bon ! Ou en le chargeant elle l'aide ; ou sans l'aider elle le décharge ; ou alors elle l'aide sans le charger le moins du monde » (39).

Ce corps attendu, c'est la seconde robe de gloire qu'il faut aux élus, celle qu'ils porteront dans la Patrie : « *In terra sua duplicia possidebunt* » (*Is.*, LI, 7).

Il subsiste donc dans l'âme un désir naturel, et ce désir manifeste

(35) P.L., 183, 464 C.
(36) P.L., 183, 468 B.
(37) P.L., 183, 262 D, 466 A.
(38) P.L., 183, 262 D.
(39) *De diligendo Deo*, 11 (P.L., 182, 993 C).

un attachement propre, un *proprium,* incompatible avec la béatitude, total écoulement en Dieu. Le cas est comparable à celui des martyrs qui, dans leur supplice même, n'ont pu, par le fait de la souffrance, vivre la charité parfaite (40).

« ... Il est clair et hors de doute qu'elles ne sont pas encore tout à fait arrachées à elles-mêmes et transformées, puisque manifestement elles ne sont pas encore tout à fait déprises de ce qui leur est propre, ce qui, si peu que ce soit, ramène à elles leur intention... Ces âmes ne peuvent pleinement s'offrir et passer en Dieu (*transire in Deum*), puisque liées même alors à leurs propres corps, sinon par la vie et les sens, du moins par l'affection naturelle... Avant la restauration des corps, impossible est l'abandon des âmes (*defectus animarum*) qui constitue leur état suprême et parfait... » (41).

Ce désir qui ramène l'âme à son corps, la replie, est comme un pli, une ride ; c'est la *ruga* qui subsiste dans des âmes maintenant sans tache. C'est le lait qui se mêle au vin de la charité et en tempère l'ardeur (42). A la résurrection seulement le vin coulera pur et « les cieux seront tendus comme une peau » (43). Alors l'ivresse rendra l'âme tout oublieuse d'elle-même. « Rien ne l'empêchera plus de sortir (*abire*) pour ainsi dire d'elle-même pour passer (*ire*) tout entière en Dieu et y devenir absolument dissemblable à elle-même tandis qu'il lui est donné d'être rendue très semblable à Dieu » (44).

Le lien sera désormais parfait du corps à l'âme et de l'âme à Dieu (45). Nous reconnaissons dans cet idéal celui de l'ordre augustinien.

Toutefois le désir du corps ressuscité n'est pas le seul obstacle qui retienne l'âme sainte dans son élan vers Dieu. Il est un autre corps, non plus individuel mais social, qui, lui non plus, n'a pas atteint son état définitif et glorieux : c'est l'Eglise, Corps du Christ.

« Il ne convient pas que soit dispensée la totale béatitude avant que soit total l'homme à qui la donner ; pas davantage que soit dotée de la perfection une Eglise imparfaite... En cette maison bienheureuse, ils n'entreront ni sans nous, ni sans leurs corps, c'est-à-dire ni les saints sans le peuple, ni les esprits sans la chair » (46).

Cette nouvelle raison de l'attente des âmes, bien qu'étroitement liée à la première, n'est pas exploitée dans le *De diligendo Deo,* tout nourri de saint Augustin. Nous savons qu'elle avait été mise en avant par saint Ambroise. Bernard la lit sans hésitation dans la vision de l'Apocalypse : « ...Il leur fut donné à chacun une robe blanche, et

(40) *Ibid.,* col. 992 B.
(41) *Ibid.,* col. 993 A.
(42) *Ibid.,* col. 994 A.
(43) P.L., 183, 469 D.
(44) *De diligendo Deo,* 11 (P.L., 183, 994 B).
(45) P.L., 183, 705 B.
(46) P.L., 183, 469 A.

il leur fut dit de demeurer en repos un peu de temps encore, jusqu'à ce que soient au complet leurs compagnons de service et leurs frères qui doivent être mis à mort comme eux » (*Apoc.*, VI, 11). Un verset de psaume reprend : « Les justes m'attendent jusqu'à ce que vous me rétribuiez » (*Ps.* CXLI, 8). Et saint Paul, à propos des patriarches et des prophètes : « Dieu ayant sur nous un plan meilleur, afin qu'ils ne fussent pas achevés sans nous » (*Hebr.*, XI, 40).

S'il en est ainsi, comment douter de l'affectueuse sollicitude avec laquelle les saints suivent nos combats dont l'issue finale les touche si personnellement ? Il y a là pour saint Bernard le thème de pressants encouragements à ses moines : Tout le Ciel a les yeux fixés sur nous : non seulement les divines Personnes, non seulement les anges dont les élus restaureront les rangs décimés, mais tous ces frères qui nous ont précédés dans les parvis et qui n'entreront qu'avec nous dans la maison. Nous sommes un spectacle pour les saints sur cette terre où nous luttons et où nous gardons comme gages, comme otages, leurs corps destinés à la gloire. « Oh ! si nous connaissions nous aussi comment ils nous attendent, et combien ils désirent notre venue ! Avec quel intérêt ils s'enquièrent, avec quel plaisir ils s'instruisent du bien qui nous concerne ! » (47). Ils prennent leur part de notre croix comme nous jouissons de leur gloire ; notre lutte les assure de la béatitude à venir et leur victoire nous soutient dans notre lutte. Merveilleux échange entre frères !

« Si nous ne sommes pas, nous aussi, membres du même chef que les saints, à quoi bon les fêter aujourd'hui de vœux si solennels et d'un tel cœur ? D'ailleurs celui qui a dit : « Si un membre est honoré, tous les membres partagent sa joie », a dit tout aussi bien : « Si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance » (*I Cor.*, XII, 26). Voilà donc notre lien réciproque : de nous à eux la congratulation, d'eux à nous la compassion. Nous régnons en eux par la dévote méditation ; eux, en nous et pour nous, militent par leur affectueuse intervention. Aucun doute sur leur affectueuse sollicitude pour nous, puisqu'ils ne seront pas consommés sans nous... et nous attendent jusqu'à notre rétribution, afin qu'au grand et dernier jour de fête tous les membres se rassemblent au même instant à leur chef si sublime en un homme parfait, et qu'avec son héritage soit loué Jésus-Christ Notre-Seigneur, lui qui est béni par-dessus tout, louable et glorieux pour les siècles » (48).

Plus d'obstacle alors à la totale vision, au bonheur sans mélange. « Quand nous ressusciterons dans l'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ (*Eph.*, IV, 13), et que cette Cité de gloire se parera de perles, qu'en elle sera « comme l'habitation de tous dans la joie » (*Ps.* LXXXVI, 7), alors il nous remplira de la joie de son visage parce que nous le verrons tel qu'il est. Alors nous nous enivrerons de l'abondance de sa maison ; il nous abreuvera du torrent de sa volupté ; il nous dira : « Buvez et enivrez-vous, très

(47) P.L., 183, 93 A.
(48) P.L., 183, 482 A.

chers », car à jamais l'âme possèdera la lumière et le corps la gloire » (49).

Il n'y a pas à détailler ici la description que saint Bernard fait si souvent et si magnifiquement de la béatitude des élus, stade de la charité parfaite où l'âme n'est plus fixée qu'en Dieu, ne voit et n'aime plus rien qu'en lui, elle-même et tout le créé. On voit assez par ce qui manque aux parvis ce que doit être la maison. Mais une question demeure touchant ces parvis. Quel est l'objet proportionné de la contemplation des âmes séparées ?

La question n'était qu'effleurée chez les Pères. Saint Augustin, s'inspirant du mot de saint Paul, répète que les saints sont dès maintenant « avec le Christ ». Saint Ambroise semble entendre plutôt ce mot de la résurrection. Saint Grégoire l'entend du bonheur actuel, mais déjà définitif, des âmes : il le rapproche notamment de la parole de Notre-Seigneur sur les aigles se rassemblant autour du corps. Enfin, dès saint Ambroise, la tradition interprétait l'*autel* de l'Apocalypse comme une figure du Christ, mais ceci en divers sens : ou bien les saints sous l'autel unissent leur sacrifice au sacrifice du Christ ; ou bien ils attendent la résurrection sous la protection du Christ ; ou bien ils sont comme les membres subordonnés à leur chef.

Saint Bernard, rencontrant à son tour ce mystérieux autel, propose une interprétation que cette fois il prend à son compte et refuse d'imposer puisqu'aucun Docteur ne l'a proposée telle quelle.

« ... Nous avions remis (cette question) à plus tard, votre charité s'en souvient, je pense, afin que la prière nous préparât un plus sûr accès à une chambre si sacrée et si secrète. Le moment est venu de dire ce qu'il nous a été donné d'en penser, ceci sans préjudice de la révélation différente qu'en aurait peut-être eue quelqu'un... L'autel dont nous avons à parler, pour moi, autant que je sache, ce n'est pas à mon avis autre chose que le corps même de mon Seigneur et Sauveur. Et je crois que mon sentiment est là-dessus le sien même, surtout quand je l'entends promettre dans l'Evangile : « Où que soit le corps, là s'assembleront aussi les aigles » (*Luc*, XVII, 37). Ainsi donc, les saints reposent pour un temps sous l'Humanité du Christ (celle que les anges même aspirent à contempler) (*I^a Petri*, I, 12), jusqu'à ce que vienne le temps où ils ne seront plus logés sous l'autel mais élevés au-dessus de l'autel... » (50).

Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'ils seront alors plus glorieux que l'Humanité du Christ, mais que leur vision, leur contemplation, trouvera alors un plus haut objet, quand le Fils, comme il l'a promis, se montrera non plus en forme d'esclave mais en forme de Dieu, et nous révélera les autres Personnes de la Trinité Sainte. Alors les justes monteront à leurs trônes, les taureaux engraissés

(49) P.L., 183, 660 B.
(50) P.L., 183, 471 C, 472 C.

seront offerts *sur* l'autel tandis que se construiront les murs de la céleste Jérusalem (*Ps.* L, 20-21) (51). C'est de cet instant que parle saint Jean : « Quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui, car nous le verrons tel qu'il est » (*I^a Joh.*, III, 2). Pour l'instant, « la gauche de l'Epoux est sous la tête des saints ; alors, sa droite les embrassera » (cfr *Cant.*, II, 6), car l'âme bienheureuse s'élève plus haut que l'Incarnation du Christ et que son Humanité, appelée à bon droit sa gauche, pour la contemplation plus sublime de sa Divinité et de sa Majesté, qu'il appelle, non sans convenance, sa droite » (52). Heureuse contemplation déjà que celle de la sainte Humanité au prix de celle qui ne nous montre sur terre que le Christ humble et crucifié (53) !

Bernard qui ne trouvait pas chez les Pères une interprétation d'un pareil relief n'a pas cru que la clarté de celle-ci dût la rendre indubitable. Dans un paragraphe de la *Considération*, où il groupe les objets de la contemplation de l'au-delà, il mentionne l'Autel en ajoutant seulement « quodcumque illud est » (54). Or, ce texte a toute chance d'être postérieur aux trois principaux sermons sur la Toussaint.

Saint Bernard a-t-il pensé que les plus grands des saints pourraient échapper à la loi de l'attente et jouir déjà de la contemplation définitive ? Un texte pourrait à première vue le laisser croire. Il présente les mérites de certains justes comme si évidents que, dès avant le jugement, ces privilégiés peuvent « monter en toute liberté spirituelle et sans le moindre retard aux sièges qui leur sont préparés » (55). Mais il s'agit ici d'une description du jour même du jugement, et cette affirmation ne fait en somme que reprendre celle de saint Ambroise sur les justes qui ressusciteront d'emblée, non comme prévenus mais comme juges.

Jamais Bernard n'a fait d'exception aux lois qu'il pose à la dilation de la béatitude. De saint Paul, il dit positivement que ces paroles sont plus que jamais vraies dans sa bouche : « J'ai combattu le bon combat. J'ai achevé la course... Désormais m'est réservée la couronne de justice que m'accordera en ce jour le Seigneur, le juste Juge » (*II Tim.*, IV, 8) (56).

N'y a-t-il pas lieu pourtant de songer ici à la place exceptionnelle donnée dans le Ciel à la Vierge Marie ? Saint Bernard ne se pose pas la question dans les développements que nous analysons ici. Ses

(51) P.L., 183, 464 D.
(52) P.L., 183, 473 A.
(53) P.L., 183, 480 A.
(54) *De consideratione*, V, 4 (P.L., 182, 793 C).
(55) P.L., 183, 216 A.
(56) P.L., 183, 468 A.

sermons d'Assomption montrent d'autre part la très haute idée qu'il se fait de cet état privilégié. La supériorité qu'il donne à Marie sur les anges, auxquels aucun saint ne peut être assimilé avant la résurrection, indique assez la place unique qu'il lui fait dans le Ciel, la vision bien plus haute et la puissance d'intercession générale qu'il lui attribue.

Doit-on pourtant dire qu'il a cru à une assomption corporelle de Marie l'établissant dès maintenant dans un état de gloire et d'union définitifs ? Cette question délicate semble s'être peu posée aux lecteurs modernes de Bernard, persuadés d'avance par la ferveur mariale du saint Docteur et le ton si admiratif de ses sermons d'Assomption ([57]). En tout cas, trois faits sont certains :

1. Nulle part Bernard ne précise qu'il parle d'une assomption corporelle de Marie, et tous les termes qu'il emploie pourraient s'entendre, surtout dans un contexte oratoire, de l'accueil fait dans le Ciel à l'âme de la Vierge. Or, s'il s'était agi pour lui d'une assomption corporelle, il eût été fort important de préciser cette exception unique à une doctrine mise en si haut relief. La carrière eût été belle à l'étude des rapports de Marie glorifiée dans son corps et son âme avec l'Humanité du Christ et l'Église en devenir, si toutefois Bernard pouvait concevoir la glorification d'un membre, même à ce point privilégié, avant celle de tout le corps.

2. Par ailleurs saint Bernard a toujours eu le scrupule extrême de rien affirmer qu'il n'ait trouvé dans l'Écriture, lue sous la conduite de ses grands prédécesseurs. On sait qu'il n'a même pas osé appeler Marie « sa Mère », puisque ni Ambroise ni Augustin ne l'avaient fait ([58]). Une pareille réserve pourrait expliquer son silence sans engager sa croyance intime.

3. Il faut constater que dans le milieu « claravallien », si pénétré de la pensée bernardine, la doctrine d'une assomption corporelle ne s'est pas imposée. Dans les nombreux sermons d'Assomption des amis et disciples de Bernard, l'entrée de Marie dans le Ciel est toujours fêtée en termes d'extrême et délicate admiration, mais les données doctrinales sont diverses. Gueric d'Igny reste aussi réservé que Bernard. Amédée de Hautecombe est nettement affirmatif : « Ayant

(57) « Il est clair que Bernard croit en l'assomption physique, corporelle, de Marie ; il n'est que de lire ses cinq sermons pour s'en convaincre », écrit D. Noguès, *La mariologie de saint Bernard,* 1935, p. 96. Le P. Aubron (*Recherches de science religieuse,* t. XXIV, 1934, p. 568) ne pense pas que les textes permettent de conclure. Il s'appuie sur des arguments indirects : foi commune de l'époque, silence de saint Bernard qui aurait protesté contre une fête mal fondée en doctrine. Le premier argument appelle des réserves. Le second, inspiré de l'attitude de Bernard en face de la fête de la Conception de Marie, ne paraît pas valable : il s'agissait ici d'une fête universelle et antique qu'aurait assez justifiée une assomption de l'âme de Marie.

(58) P. Aubron, *La mariologie de saint Bernard,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1934, p. 577.

repris la substance de sa chair (car il n'est pas permis de croire que son corps ait vu la corruption), et revêtue d'une double robe, elle contemple des yeux de l'âme et de ceux du corps... le Dieu et Homme en ses deux natures » ([59]). Au contraire, Isaac de l'Étoile refuse de se prononcer : « Sur la solennité d'aujourd'hui, que peut-on dire de précis ? Il est difficile de le trouver. Enfermés en effet dans les limites des Pères, qu'il n'est pas permis d'outrepasser, nous n'osons rien définir de plus, sinon qu'aujourd'hui (que ce soit avec son corps, que ce soit sans son corps, je l'ignore, Dieu le sait) Marie n'a pas été ravie pour un temps ni jusqu'au troisième ciel seulement (s'il en est plusieurs), mais a été assumée pour y demeurer à jamais bienheureuse au suprême ciel des cieux... Nous croyons qu'elle a reçu dans les cieux, après le fruit même de ses entrailles, un rang et une place telle, — ou, si elle n'a pas encore ressuscité, qu'elle y recevra une place telle, — que, pour la gloire, aussitôt après son corps à lui, son corps à elle » ([60]).

Bernard, dans son ardente dévotion mariale et son respect jaloux des Pères, a-t-il pensé très différemment d'Isaac ? C'est au moins la question que pose l'ensemble de sa doctrine de l'attente des saints.

On voit en tout ceci l'étonnante cohérence de la pensée de saint Bernard sur le sort des justes avant la résurrection. Alors qu'aucun de ses grands prédécesseurs ne lui fournissait sur ce point une doctrine achevée, il a eu le talent, non de juxtaposer, mais de fondre leurs données fragmentaires.

A saint Grégoire, que suivait toute la tradition postérieure, il emprunte, avec une nette idée du Purgatoire, le sentiment très vif que les élus sont à présent dans la gloire du Ciel. C'est de lui aussi qu'il tient l'essentiel du cadre scripturaire où s'insèrent ses développements. Pourtant le contexte doctrinal dans lequel il intègre ces éléments n'est pas sans en modifier nettement la portée. L'a-t-il bien vu lui-même ?

C'est que son inspiration profonde lui vient, par-dessus huit siècles d'évolution, de ses deux Docteurs favoris, Ambroise, Augustin. Tout ce qu'ils professaient en commun sur le bonheur inachevé des justes a passé chez lui, si ce n'est l'idée, chère à Ambroise, à peine indiquée chez Augustin, d'un accroissement progressif de ce bonheur. Le plus frappant est qu'il ait su joindre solidement les deux raisons qu'il trouvait assignées, l'une par Augustin, l'autre par Ambroise, au retard de la béatitude : attente du corps individuel, at-

(59) VII[e] homélie (P.L., 188, 1342 A) prêchée vers le commencement de 1144 d'après le début de la VIII[e] homélie, où Amédée parle de sa récente promotion à l'évêché de Lausanne.

(60) *Sermo LI* (P.L., 194, 1862). Isaac était abbé dès avant la mort de saint Bernard.

tente du corps social de l'Eglise. A cette synthèse, il donne son couronnement en soulignant vigoureusement la place tenue pour les élus par l'Humanité glorieuse du Christ.

Ce que Bernard ne trouvait pas non plus chez ses maîtres, c'est l'abondance des arguments scripturaires qui chez lui appuie et traduit en images d'une grande variété la doctrine proposée. C'est là son domaine propre, celui où se laisse le mieux toucher sa familiarité savoureuse avec l'Ecriture. Nous le voyons sur le vif « boire à son tour, sur les traces fidèlement suivies des Pères, à la source où ils puisèrent ».

Par un autre aspect encore, cette part de la doctrine de saint Bernard mérite un intérêt spécial. Si Bernard est théologien, c'est avant tout de la vie spirituelle. Or, tout ce qui a trait à l'amour ici-bas s'éclaire de la révélation qui nous est faite de l'amour du Ciel, comme aussi cet amour ébauché nous fait entrevoir de bien loin ce que peut être celui du Ciel. Toutes les analogies aperçues entre les étapes sont alors d'un très grand prix. On comprend que Bernard, lisant, chez Augustin surtout, la description d'un degré de contemplation (il dira plutôt de charité) propre aux âmes séparées, se soit attaché avec prédilection à cet aspect très oublié de l'eschatologie des Pères. La découverte des parvis lui fera mieux connaître les tentes et la maison.

A ce titre, il est instructif de rapprocher l'ensemble des idées que nous venons d'exposer de la systématisation que l'on a pu faire, quitte à la raidir un peu, de la « théologie mystique de saint Bernard » ([61]). On constate ainsi la portée presque technique qu'ont chez Bernard certains des termes cités ici. *Libertas a peccato, libertas a miseria,* ce sont les éléments de la ressemblance divine perdue par le péché. *Affectus naturalis* de l'âme pour le corps, *proprium* qui s'oppose à la complète charité, *ruga* qui replie l'homme sur lui-même, autant de termes que l'on rencontre dans la doctrine spirituelle de saint Bernard, chargée de réminiscences augustiniennes. Quant à la place faite à l'Humanité glorieuse du Christ vis-à-vis des élus, ne répond-elle pas à celle que tient ici-bas son Humanité humiliée qui nous ouvre à la charité ? Il y a incomparablement plus dans l'état présent des saints que dans l'instant privilégié de l'extase, mais celui-ci prépare celui-là, comme l'un et l'autre ébauchent la définitive charité.

Telle est, dans sa genèse et son contenu, la pensée de saint Bernard sur l'attente des saints. Elle nous apparaît parfaitement claire, et il serait illusoire de vouloir, avec les éditeurs bénédictins du XVII[e] siècle, lui chercher des adoucissements et la ramener aux alignements

(61) E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard,* 1934.

du concile de Florence (62). Rien n'indique non plus, comme Mabillon l'insinue, que Bernard ait changé d'avis ou n'ait présenté là qu'une opinion. La seule sourdine qu'il ait mise à son enseignement vise son interprétation personnelle de l'Autel céleste. Quant aux citations où l'on relève des façons de parler plus conformes aux nôtres, elles s'éclairent très suffisamment par l'affirmation que les bienheureux sont déjà dans le Ciel, avec le Christ. Rien de surprenant d'ailleurs à ce que telle expression oratoire ne nous fournisse pas toujours la précision théologique que nous lui demandons.

La fermeté de la pensée de saint Bernard est ici très remarquable quand on pense à l'oubli où étaient alors tombées les vues eschatologiques d'un Augustin ou d'un Ambroise. Il y a là un curieux et magnifique effort pour ressusciter une richesse ancienne revécue à ses sources. Et pourtant cet effort devait échouer totalement. Parmi les disciples même de saint Bernard, si prodigues de sermons à la louange des saints, aucun ne paraît s'être arrêté à cet aspect de la pensée de leur Père, pas même Gilbert de Hoiland qui, dans la suite qu'il donne aux fameux sermons sur le Cantique, explique sans aucune allusion au sens bernardin le verset *Comedite, amici...* (63).

Seule une lignée de commentateurs des Sentences tiendra plus modestement, avec saint Bonaventure et le jeune saint Thomas, que la résurrection doit apporter un accroissement d'intensité au bonheur des âmes qui déjà voient Dieu (64).

Pour que la pensée qui avait été celle de Bernard attire l'attention des théologiens, il faudra que le pape Jean XXII l'exhume deux siècles plus tard et l'adopte presque à la lettre (65). C'était tenter vis-à-vis de Bernard ce que Bernard avait tenté vis-à-vis d'Ambroise et d'Augustin. Mais l'écart n'avait fait que s'accroître entre ces données antiques et la pensée vivante de l'Église, définitivement orientée dès saint Grégoire. Benoît XII, en rejetant les thèses de son prédécesseur ne fera qu'affirmer la foi commune en face d'archaïsmes dépassés. Il définissait ainsi le sens et l'aboutissement d'un courant que, par deux fois, il avait été vain de vouloir remonter. Comment l'obstination d'un Jean XXII, parlant en théologien privé, aurait-elle réussi là où avait échoué la grande inspiration biblique et mystique d'un saint Bernard ?

Lyon-Fourvière. Bernard DE VREGILLE, S. I.

(62) P.L., 77, 356 note i ; P.L., 183, 19-22, 465-466.
(63) *Serm. 41 in Cant.* (P.L., 184, 218-219).
(64) *In IV Sent.*, dist. 49.
(65) X. M. Le Bachelet, *Benoît XII*, dans le *D.T.C.*, t. II, col. 659-661 ; même l'expression *per speciem* est de saint Bernard.

L'UNIVERS RIVAL DE L'HOMME-DIEU

Depuis la chute originelle, il y a toujours eu des idoles pour disputer à l'invisible Dieu l'adoration du genre humain. Les images mêmes des perfections divines retenaient le culte qu'elles avaient mission de faire rendre à leur Auteur. Quand l'idolâtrie fut devenue à peu près générale, Dieu résolut, pour sauver le genre humain, de lui offrir de son Être infini une image adorable. Alors apparut Jésus de Nazareth, Dieu fait homme. Seulement, même en Jésus, l'humanité visible ne se laisse adorer qu'en tant qu'assumée par le Verbe elle signifie la Charité divine. Voilà pourquoi elle disparaît dès que, glorifiée, elle risque d'accaparer pour elle-même le culte qui doit monter jusqu'à la Personne divine, jusqu'au Fils de Dieu indissolublement Un avec le Père et l'Esprit. La pire des idolâtries serait d'adorer un être indépendant dans la nature humaine du Christ.

Si le Christ n'a pas aussitôt détrôné toutes les idoles, si, après plus de dix-neuf cents ans, il n'a pas encore conquis l'adoration du genre humain, c'est précisément que sa sainte humanité n'a point voulu devenir une idole et n'est demeurée visible que sous les apparences significatives du Pain et du Vin.

Tout relatif qu'il est à cause de cette discrétion même, le triomphe de l'Homme-Dieu n'en est que plus admirable. Devant l'Hostie que les prêtres présentent aux nations évangélisées comme aux générations successives, les genoux fléchiront de plus en plus nombreux, tandis que les vieilles idoles seront foulées aux pieds.

Quel dieu visible pourrait bien arracher encore à l'Homme-Dieu les âmes sauvées de l'idolâtrie ? Celui-là serait incontestablement l'Antéchrist. Or, depuis la Renaissance, on voit grandir irrésistiblement la fascination que l'Univers progressivement dévoilé par la science exerce sur ceux-là même qui ont appris à connaître non seulement le Créateur, mais le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

L'univers visible à l'œil nu paraissait trop petit pour éclipser la gloire de Celui qui, s'élevant jusqu'au plus haut des cieux, avait mis le monde entier sous ses pieds. Mais à l'œil armé du télescope l'Univers se révèle sans fin par en haut, comme à l'œil armé du microscope il se révèle sans fin par en bas. Infini dans l'espace, pourquoi serait-il borné dans le temps ? Le Christ, sans doute, a dit que sa gloire était avant que le monde fût (Jn. XVII, 5) et que ses paroles ne passeraient pas comme le ciel et la terre (Mc. XIII, 31), mais il parlait de l'univers visible à l'œil nu (1), et d'ailleurs l'Univers sans commencement ni fin prétend supplanter l'Homme-Dieu.

(1) Saint Thomas tient fermement pour vérités de foi le commencement et

Et d'abord, l'Univers écrase certainement l'humanité par ses dimensions énormes dans le temps et dans l'espace. Pascal a beau dire : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends » (2), lui-même renonce à comprendre l'immensité que font pressentir les découvertes scientifiques et il écrit cette fois : « Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions au delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses » (3). Ce n'est point le savant Pascal, c'est le poète mystique saint Jean de la Croix qui a osé affirmer : « Une seule pensée de l'homme vaut plus que le monde tout entier » (4). Qu'est-ce qu'une pensée fugitive, si géniale qu'elle soit, en face d'un monde qui décourage l'effort de l'âme pour le saisir ? Qu'est-ce que l'âme elle-même dont la durée est apparemment si courte au prix de la durée universelle ? Et Pascal malgré sa foi chrétienne conclut : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » (5).

Sans doute, on sait depuis longtemps que l'Univers a existé avant l'homme et déjà saint Cyrille de Jérusalem voyait notre terre comme un grain de poussière en comparaison de la sphère céleste (6), mais on croyait néanmoins que ce grain de poussière occupait le centre de l'énorme sphère qui tournait autour de lui. Ainsi le géocentrisme recommandait d'autant plus sûrement l'anthropocentrisme que la terre était plus petite, puisque dès lors ce n'était point à sa masse qu'elle devait sa place privilégiée au sein du Tout, mais à la dignité de l'Homme qu'elle portait. L'Univers n'écrase l'humanité que depuis qu'il a cessé de graviter autour d'elle. A l'œil nu, l'Univers semblait fait pour l'homme ; vu au télescope, il a l'air de se soucier de l'humanité ni plus ni moins que de la biosphère : il lui permet d'exister un instant, c'est tout.

La révélation chrétienne avait magnifié la terre pour mieux élever l'humanité et finalement l'Homme-Dieu au-dessus de l'Univers. La science moderne a détrôné la terre d'abord, puis l'humanité dont elle a lié le sort à celui de la biosphère, enfin l'Homme-Dieu qu'elle remplace par l'Univers, objet unique de ses recherches.

Qui oserait encore prétendre que l'Univers, tel que l'a dévoilé l'astronomie, est fait pour l'homme ? « On a déjà compté plusieurs millions

---

le renouvellement du monde ; mais, selon lui, la raison est impuissante à démontrer ces vérités. Aujourd'hui, les croyants eux-mêmes se risquent à mettre en question le commencement non moins que le renouvellement de l'Univers. Cfr Sertillanges, *L'idée de création*, Paris, (1945), pp. 16, 19.

(2) *Pensées*, édit. Brunschvicg, n° 348.
(3) *Ibid.*, n° 72.
(4) Hoornaert, *L'âme ardente de saint Jean de la Croix*, 1928, p. 26.
(5) *Pensées*, n° 206.
(6) *Catéch.*, 15, 24 et 6, 3.

de galaxies distantes en moyenne les unes des autres de deux millions d'années de lumière » (7). Notre galaxie, la Voie lactée, a un diamètre de 200.000 années de lumière, et les autres rivalisent probablement avec elle. Chaque galaxie est formée de millions de millions d'étoiles. Or, pour vivre, il suffit à l'humanité d'avoir une étoile, une seule étoile à bonne distance ! Mais cela ne suffit point, dira-t-on, pour suggérer à l'esprit humain la grandeur de Dieu. Dieu, « ce millionnaire d'étoiles », comme l'appelle Hugo, ce milliardaire, dirait-il aujourd'hui, a créé tous ces océans de feu pour nous verser des gouttes de lumière. Tandis que l'unique soleil est trop lumineux pour être regardé en face, mais éclaire en revanche toute la terre, les innombrables étoiles n'ont pas plus d'éclat qu'il n'en faut pour être vues, soit à l'œil nu, soit au télescope, soit grâce à la plaque photographique accumulant sur soi la pâle lueur jusqu'à la rendre perceptible, soit enfin par le moyen de la cellule photoélectrique (8). C'est ainsi que le nombre des étoiles cataloguées a passé de 1.020 en 1457 à 1.553 en 1600, à 2.934 en 1725, à 47.000 en 1800, à un demi-million en 1870, à un million en 1900, à trois millions et demi en 1930 (9).

Le ciel étoilé, s'il est fait pour nous, n'a pu être fait que pour être contemplé. Il se dévoile la nuit quand l'ombre dérobe la terre à la vue de l'homme, quand le silence et le repos invitent l'âme au recueillement et à la méditation. Nul homme intelligent ne saurait alors lever les yeux au ciel sans y lire le nom de Dieu. Il n'est pas besoin d'un Champollion pour déchiffrer ces hiéroglyphes-là !

Hélas ! le Dieu que révèlent les astres n'est point le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est un Dieu effrayant, comme le confesse Pascal, un Dieu implacable, insensible à nos misères, c'est l'antique Fatalité que les savants nomment le Déterminisme absolu.

Partout ailleurs c'est la même image désespérante que la Nature nous met sous les yeux. La science a condamné sans appel le finalisme enfantin qui signalait en toute chose une attention providentielle à l'adresse de l'homme. Voici le jugement impartial d'un savant croyant : « Le mécanisme a toujours fait reculer devant lui les explications finalistes immédiates ; diverses apparences de finalité globale relèvent certainement de rencontres fortuites ; la Nature, à notre point de vue humain, est aussi souvent illogique et cruelle qu'ingénieuse et maternelle » (10).

Les plus récentes découvertes semblent, il est vrai, avoir sérieusement ébranlé le déterminisme scientifique, mais elles ne font place à la liberté et au miracle qu'en ouvrant la porte toute large au hasard,

(7) Pierre Teilhard de Chardin, *Vie et Planètes,* dans *Etudes,* t. 249, 1946, p. 149.
(8) Cfr André George, *Naissance des Mondes, Ibid.,* t. 238, 1939, p. 11.
(9) Cfr Monod citant Henri Mineur, dans *Dévalorisation de l'Homme,* Paris, 1935, p. 13.
(10) L. Cuénot, *Invention et finalité en biologie,* Paris, 1941, p. 6.

et le Dieu Hasard n'est pas plus rassurant ni plus chrétien que la fatalité. Ecoutons l'étrange profession de foi d'un savant catholique : « L'expérience ne nous apprend-elle pas que les choses ne réussissent qu'au prix d'un gaspillage et d'un hasard fous, dans la nature ? Un concours de chances scandaleusement fragile préside régulièrement à la naissance des êtres les plus précieux et les plus essentiels. Inclinons-nous devant cette loi universelle, où, si étrangement pour nos esprits, le jeu des grands nombres se mêle et se confond avec la finalité » (11).

Fatalité ou hasard, l'Univers est amoral. Mais ce caractère même n'empêche-t-il pas d'y voir l'image du Dieu trois fois saint, la créature de l'Etre infiniment sage et bon ? N'est-ce point la croyance au Créateur tout-puissant qui a exaspéré la souffrance humaine en posant l'insoluble problème du mal ? Le dualisme antique permettait du moins à l'humanité de se révolter contre le dieu mauvais et d'excuser le bon Dieu. La foi chrétienne n'apporte d'autre explication des maux qui nous accablent que le péché originel.

Est-il admissible que la faute d'un homme ait à ce point corrompu l'Univers ? Tout récemment encore, on a eu l'audace de présenter l'évolution universelle comme une régression ou une corruption dont la désobéissance d'Adam serait seule responsable (12). Saint Thomas déclare que cela n'a pas le sens commun (13). Et la science moderne lui donne raison. Elle met hors de doute que les désordres qui déparent à nos yeux la matière et la vie font partie de la constitution même des choses. L'homme libre a pu se gâter lui-même, mais l'Univers a toujours été ce qu'il est. Qu'on soit fixiste ou évolutionniste, le mal est aussi vieux que le monde. « Si l'on ne conçoit guère un Dieu sage et bienveillant organisant lui-même la vipère, le boa, la tsé-tsé, les microbes de la rage ou du croup, on ne comprend pas mieux ce même Dieu intelligent et bon, élaborant un plan d'évolution où de pareils produits seraient prévus et voulus. Ces êtres répugnants et effroyables n'apparaissent à notre mentalité que comme le résultat de forces aveugles se déployant à l'aventure » (14). Les horreurs du monde animal, « cette tuerie qu'on appelle par antiphrase l'harmonie de la nature » (Claude Bernard), se justifient, comme toutes les monstruosités physiques, comme les collisions d'astres et le reste, non par le péché originel de l'homme, mais par le défaut originel de l'Univers partiellement livré au hasard.

On ne peut nier une certaine finalité dans le cours des événements ou de l'évolution mondiale, mais c'est une finalité hasardeuse. Comme le néant imprègne l'être, comme le vide est en proportion ma-

(11) Teilhard de Chardin, *art. cit.*, p. 157.
(12) Cfr Salet et Lafont, *L'Evolution régressive*, Paris, 1943.
(13) *Summa th.*, I, q. 96, a. 1, *ad secundum*.
(14) Turmel, *Histoire des dogmes*, IV, p. 42.

jeure mêlé à la matière, comme la mort est inséparable de la vie, ainsi le hasard fait partie de la finalité. Il est vrai, par exemple, que les astres ne se cognent qu'exceptionnellement, mais les énormes distances qui les séparent suffisent à prévenir habituellement les rencontres désastreuses. Il est vrai également que la plupart des espèces survivent à la lutte pour l'existence, mais l'extrême profusion des semences ou des germes n'assure cette persistance que par un gaspillage apparemment plus digne du hasard que de Dieu. On comprend après cela le mot de Darwin à Romanès « qu'en regardant l'univers dans son ensemble, il lui semblait évident qu'il procédait d'une intelligence ordonnatrice, mais qu'en venant au détail, il sentait s'évanouir cette image et n'était plus en face que des éléments en conflit s'organisant par leur conflit même » (15).

Cette finalité hasardeuse n'aurait pas fait peur à saint Thomas. Bien qu'il connût le texte biblique qui affirme que le Créateur a tout réglé avec mesure, avec nombre et avec poids (*Sagesse,* XI, 20), il n'en déclarait pas moins tranquillement : « *Ordo divinae providentiae exigit quod sit casus et fortuna in rebus* » (16). Pour un esprit comme le sien, dont la faculté métaphysique, loin d'être atrophiée comme elle l'est chez les savants modernes, s'exerce spontanément et vigoureusement, les désordres naturels prouvent tout simplement que l'ordre n'est point nécessaire mais contingent. Tout comme le néant mêlé à l'être, le hasard dans la finalité manifeste l'indigence de l'Univers et son impuissance à se poser tout seul dans l'existence. Puisque le néant absolu et le hasard pur sont des absurdités évidentes, plus il y aura de non-être et de désordre dans le monde et plus il sera clair que le monde exige un Créateur. Ainsi les adorateurs de l'Univers sont d'autant moins excusables que la finalité est plus hasardeuse.

Dieu ne se fait pas : il est nécessairement parfait. L'Univers se fait ou se défait, selon que l'on considère la vie ou la matière : il n'est donc pas Dieu et c'est par la puissance de Dieu qu'il est venu à l'existence et s'y maintient. Peut-être les savants contemporains seraient-ils encore sensibles à cette évidence métaphysique, — car le problème du mal les touche assez peu en général —, s'ils n'avaient pris la mauvaise habitude de mettre en doute tout ce qui n'est pas traduisible en langage mathématique. La certitude mathématique a tué chez eux la certitude métaphysique (17).

Puisque saint Thomas leur accorde que notre monde aurait pu

(15) Sertillanges, *Dieu ou rien,* Paris, 1933, I, p. 55.
(16) *Summa contra Gentes,* l. III, c. 74.
(17) Il y a encore des savants métaphysiciens, mais, comme ils sont tous croyants convaincus, leur certitude métaphysique ne se distingue pas bien de leur foi. On sait d'ailleurs qu'en dehors des premiers principes les évidences métaphysiques ne sont pas contraignantes comme les évidences mathématiques.

n'avoir pas de commencement, ils ne voient pas pourquoi il aurait besoin d'un Créateur. Tout se passe comme si l'Univers se faisait tout seul. Même s'il y a un Dieu distinct de l'Univers, ce Dieu inconnaissable a délégué tous ses droits à la seule réalité que nous puissions connaître avec certitude. Si les chrétiens ont le droit d'adorer l'Homme-Dieu, pourquoi les savants ne pourraient-ils vouer un culte à l'Univers ?

L'Univers ne se dérobe point à ses adorateurs comme le Dieu des chrétiens, comme l'Homme-Dieu lui-même qui a disparu après une courte apparition dans un petit coin de terre. L'Univers se révèle à l'enfant dès qu'il ouvre les yeux ; il pénètre dans son âme par les sens et s'y construit progressivement, d'abord avec une rapidité extrême, aussi longtemps que l'enfant est libre de regarder, de toucher, d'écouter, de flairer et de goûter comme il veut ; ensuite, lentement ou même plus du tout, par la faute des éducateurs, qui arrachent à la nature les élèves qu'elle instruisait si bien, et par la faute des élèves eux-mêmes, qui cherchent dans les livres un faible écho des leçons de la nature et finissent par fermer les yeux et les oreilles sur tout ce qui est étranger à leurs mesquines occupations. Seuls, les savants consacrent toute leur vie à la construction de l'Univers, et l'Univers reconnaissant les béatifie ici-bas.

Les vrais savants sont peu sensibles, avons-nous dit, au problème du mal. Pour eux, il n'y a pas d'autre mal que l'erreur, pas d'autre péché que la falsification de la nature. C'est pourquoi ils apportent de continuelles retouches à l'image qu'ils se font de leur Dieu pour la rendre toujours plus ressemblante. C'est dans cette soumission au réel que se manifeste leur culte de l'Univers. Ils savent que « la possibilité d'atteindre à la vérité par approximations successives est, plus que toute autre chose, la source des triomphes de la science » (18). Triomphes modestes et chèrement payés : « Un savant se dévoue pour un chiffre », il meurt « pour conquérir non pas la vérité tout entière, mais le plus petit de ses éléments » (19). Tandis que le croyant met son héroïsme à garder intact le dépôt de la révélation, le savant est toujours prêt à jeter par terre la construction reçue. C'est ainsi que, non sans courage, « le physicien a été obligé trois ou quatre fois depuis vingt ans de reconstruire sa raison et, intellectuellement parlant, de refaire sa vie » (20). Justement, semble-t-il, Alfred Croiset découvre dans l'esprit scientifique « une très noble forme d'esprit religieux » (21).

Il y a quelques années, le renoncement des savants fut mis à une

(18) Bertrand Russell, *Le Mysticisme et la logique,* tr. fr., Paris, 1922, p. 100.
(19) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* Paris, 1896, p. 172.
(20) G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique,* Paris, 1941, p. 175.
(21) Préface à la *Crise morale des Temps nouveaux* de Paul Bureau, 3e édit., p. IX.

rude épreuve, comme on vient d'y faire allusion. Depuis la Renaissance, la science s'était faite de plus en plus déterministe. Les lois qu'elle formulait ne souffraient pas d'exception, et, seuls, les savants croyants n'osaient nier la liberté et le miracle déclarés par les autres antiscientifiques. Heureusement pour la science, elle ne put indéfiniment fermer les yeux sur le hasard, comme elle écartait le libre arbitre et le phénomène miraculeux. Un jour, il apparut aux chercheurs consciencieux que la matière même n'était pas absolument déterminée et que les fameuses lois sans exception étaient seulement des lois statistiques, dont les écarts étaient, à vrai dire, négligeables dans le domaine jusque-là atteint par l'observation. L'Univers se révélait composé « de plans successifs où la rationalité et l'irrationalité iraient alternant, jusqu'à des profondeurs et jusqu'à des hauteurs insondables » ([22]). Ce fut une révolution, mais la science lui dut son salut. En voulant rationaliser tout le réel, la science déterministe identifiait le divers et, par une marche inconsciente mais irrésistible, tendait ainsi à la sphère vide de Parménide ([23]) ! L'Univers scientifique allait s'évanouir dans l'espace ou se réduire à un chiffre, quand, obéissant à la sommation du réel quantique, les savants se décidèrent à faire place au hasard dans leur construction.

Ont-ils pour autant renoncé à exclure la liberté et le miracle ? Albert Bayet dénonce le danger de cette conversion qu'il flétrit comme un retour à la barbarie : « Par la fissure ouverte dans le mur du déterminisme, c'est tout un flot de mentalité pré-logique qui pourrait passer. Mais, précisément parce que l'indéterminisme est de nature à provoquer une telle régression de l'intelligence, il est impossible de le confondre avec les bonds en avant que sont la relativité et le quantisme. Il n'y a pas analogie, mais bien opposition profonde, entre les théories audacieuses par lesquelles la raison se dépasse elle-même pour mieux prévoir, et la philosophie vieillote qui rouvre la porte au libre-arbitre, voire aux puissances occultes, et découvre dans l'atome des raisons de croire à la Bible » ([24]). La même inquiétude apparaît chez Marcel Boll qui la dissimule mal sous le sarcasme : « La découverte de Heisenberg a été le prétexte d'un hallali, d'une curée, d'une danse du scalp sur les prétendues ruines de la conception scientifique du monde, accusée d'avoir péché contre l'esprit. Le branle a été donné par des astronomes renommés, par des physiciens authentiques, qui, en psychologie, n'ont que la mentalité d'un écrivain ou d'un avocat. Les médecins, les juristes, les métaphysiciens firent chorus à qui mieux mieux. Tous les spiritualistes, qui rongeaient leur frein depuis deux ou trois générations, se sont précipités sur cette

(22) Sertillanges, *Dieu ou rien*, Paris, 1933, I, p. 42.
(23) Emile Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, Paris, 1931, II, p. 489.
(24) *Qu'est-ce que le Rationalisme ?*, Paris, 1939, p. 179.

manne céleste, en proclamant sentencieusement s'appuyer désormais sur la plus exacte des sciences, sans soupçonner qu'ils profitaient, en quelque sorte, d'un abus de pouvoir » (25). Ce sont évidemment des partisans qui parlent ainsi, nullement des savants.

Voici comment s'exprime un véritable savant : « Il n'est peut-être pas interdit de penser qu'un jour la physique pourrait retrouver à l'échelle microscopique le déterminisme rigoureux dont l'étude du monde macroscopique (où h est absolument négligeable) lui avait naguère suggéré la notion ; mais, dans l'état actuel de nos connaissances, une telle évolution de la physique quantique nous paraît personnellement très peu probable... Les incertitudes quantiques paraissent bien être irréductibles et l'indéterminisme qui en résulte ne paraît pas devoir être levé par le progrès futur de nos connaissances » (26).

Mais, sans le déterminisme rigoureux, la science est-elle encore possible ? Langevin répondait non ; Louis de Broglie se contente d'avouer : « Il y a beaucoup plus de mystère qu'on ne le croit souvent dans le simple fait qu'un peu de science est possible » (27).

L'Univers n'a jamais été plus mystérieux qu'aujourd'hui. Son pouvoir de fascination n'a jamais été si grand. On s'étonne que les ennemis de la foi chrétienne n'aient pas prétendu tout de suite que l'irrationnel constaté dans le réel divinisait le monde en l'élevant bien au-dessus des prises de la raison humaine. La religion du Monde a maintenant ses mystères comme la religion du Christ. Plus que jamais l'Univers se pose en rival de l'Homme-Dieu !

La prochaine hérésie sera de vouloir les réconcilier sans humilier le Monde devant le Christ. Il suffit pour cela de confondre le surnaturel avec le naturel. Alors l'expérience mystique ou religieuse ne se distingue plus radicalement de l'expérimentation scientifique ; elles ont toutes deux le même objet, la même réalité mystérieuse touchée seulement à des plans différents. La science et la foi ne devraient plus se combattre ni se limiter l'une l'autre, mais se compléter et s'unir à force de docilité au réel. Alors le Christ apparaîtrait comme le sommet de l'Univers dont, mieux que personne, il aurait senti la divinité, et le christianisme ne serait pas autre chose que l'écho de son expérience mystique. Prêtres et savants n'auraient plus qu'à unir leurs efforts pour doter le genre humain d'une explication intégrale de la réalité.

C'est bien pour acculer le christianisme à cette capitulation déshonorante que la science n'a cessé depuis la Renaissance d'opposer sa conception de l'Univers à l'interprétation qu'en donnait la Bible. Nous avons dit plus haut comment le géocentrisme d'abord, puis l'anthro-

---

(25) *Les quatre faces de la Physique,* Paris, 1939, pp. 242 s.
(26) Louis de Broglie, *Continu ou discontinu en physique moderne,* Paris, 1941, pp. 66, 74.
(27) *Ibidem,* p. 89.

pocentrisme avaient été scientifiquement discrédités. Tous les concordismes ont piteusement échoué. Finalement, pour prévenir jusqu'à la possibilité même des conflits, la foi, sans baisser pavillon pour autant, a quitté les eaux où la science voguait plus sûrement qu'elle. Gardant le monde invisible, le christianisme abandonnait aux savants les phénomènes de l'Univers.

Désormais la science ne peut plus atteindre la foi, mais elle lui a enlevé le Monde visible, le seul qui compte pour la plupart des hommes ([28]). Le ciel théologique cesse de prolonger le ciel astronomique ([29]), et l'on peut se demander où l'Homme-Dieu s'est retiré en attendant le dernier jour. Ainsi la science continue à porter ombrage à la foi et l'Univers à éclipser l'Homme-Dieu.

Il faudra, pour triompher, que l'Homme-Dieu apparaisse avec l'Univers sous ses pieds. Ce n'est pas sans raison que la tradition chrétienne associe la fin du Monde à la Parousie glorieuse. L'Univers actuel disparaîtra parce qu'il a été fait pour passer et non pour demeurer. A sa place, le Christ ressuscité inaugurera un Monde nouveau, définitif celui-ci, et dont seront bannis les adorateurs impénitents de l'ancien monde jeté au feu avec eux. Cette espérance familière aux croyants d'autrefois fait figure aujourd'hui de crime de lèse-nature aux yeux de beaucoup de catholiques même. Telle est la fascination de l'Univers.

Faudra-t-il attendre la fin des temps pour que soit efficacement conjurée la tentation de préférer l'Univers visible au Christ disparu ? Heureusement non. La mort, ce salaire du péché, est devenue, grâce à la résurrection du Sauveur, le fondement phénoménal, si l'on peut dire, de l'espérance d'une vie immortelle. C'est par cette mort qui menace d'anéantir notre personnalité, c'est par là, dans l'ordre des choses visibles, que l'Homme-Dieu arrache les hommes, ses frères, à la fascination de l'Univers. Car de l'Univers nous ne pouvons espérer l'immortalité personnelle. « Moi, moi seul, a dit Jésus, je suis la Résurrection et la Vie » (Jn. XI, 25).

Les adorateurs du Monde ont bien quelque espoir d'immortalité pour le genre humain dont les générations se succéderaient sans fin, mais les individus doivent, selon eux, renoncer à vivre éternellement ailleurs que dans l'espèce. Ainsi la religion du Monde exige de ses adeptes une abnégation autrement radicale que la mortification chrétienne. Il est vrai que cette monstrueuse abnégation tolère à côté

---

(28) « La foi finira par se cantonner dans un certain nombre de mots ayant la prétention de représenter des vérités métaphysiques inaccessibles à l'observation et à l'expérimentation. Alors en effet la science ne pourra plus atteindre la foi, mais du moins elle aura conquis le monde » (Le Dantec, *Le Conflit*, Paris, 1901, p. 224).

(29) « Le ciel théologique doit s'accorder avec le ciel astronomique, sous peine de déchéance » (C. Flammarion, *La Mort et son mystère*, Paris, 1920, I, p. 27).

d'elle et favorise même toutes les recherches égoïstes. S'il reste une morale, elle est sans obligation ni sanction.

A la résurrection générale qu'a promise le Christ, la religion du Monde oppose le progrès indéfini de l'humanité. Les découvertes modernes sont le gage de ce progrès, jadis invraisemblable, comme la résurrection du Christ est le gage de la résurrection finale. Mais les inventions scientifiques s'imposent aux plus aveugles, tandis que le fait de la résurrection semble à beaucoup battu en brèche par la critique historique. Viendra un jour, pensent-ils, où la foi seule assurera que l'Homme-Dieu est ressuscité. Mais aussi on voit venir le jour où les inventions scientifiques réduiront en cendres ce progrès qu'elles faisaient présager sans fin !

A l'école du Sauveur infiniment pitoyable (Mt. XI, 28 s.), nous sommes sans doute invités à sacrifier les jouissances du temps aux joies de l'éternité, qui seules peuvent donner la paix à notre cœur et la lui donnent en effet dès ici-bas par l'espérance, mais non pas à immoler notre personne à l'Univers impersonnel. Au contraire, à l'école de la nature, on apprend à se soumettre à cette loi d'airain qui ne tient aucun compte de l'individu. Car « l'important, en elle, ce sont les idées qui s'y font jour, ses inventions, plutôt que ses réalisations matérielles, dont on voit bien qu'elle fait si peu de cas » (30). C'est pourquoi « les savants modernes sont de ceux qui n'ont pas d'espérance, *oi mê echontes elpida,* comme disait saint Paul : nous sommes *individuellement* trop peu selon la science pour vivre toujours *individuellement* » (31).

Au fond, le conflit n'est point entre la science et la foi, mais plutôt entre la science et l'amour. « Dans la question de l'immortalité individuelle, deux grandes forces tirent en sens contraire la pensée humaine : la science, au nom de l'évolution naturelle, est portée à sacrifier partout l'individu ; l'amour, au nom d'une évolution supérieure, morale et sociale, voudrait le conserver tout entier. C'est l'une des plus inquiétantes antinomies qui se posent devant l'esprit du philosophe » (32).

Le redoutable penseur qui a écrit ces lignes n'attendait que de la mort la solution de l'inquiétante antinomie : « La mort, pour le philosophe, cet ami de tout inconnu, offre encore l'attrait de quelque chose à connaître ; c'est, après la naissance, la nouveauté la plus mystérieuse de la vie individuelle. La mort a son secret, son énigme, et on garde le vague espoir qu'elle vous en dira le mot par une dernière ironie en vous broyant ; que les mourants, suivant la croyance antique, devinent, et que leurs yeux ne se ferment que sous l'éblouissement d'un éclair. Notre dernière douleur reste aussi notre dernière

(30) Sertillanges, *Les Mystères de la Foi,* p. 23.
(31) Guyau, *L'irréligion de l'avenir,* Paris, 1906, p. 461.
(32) *Ibidem,* p. 464.

curiosité » (33). Nous, chrétiens, nous connaissons le mot de l'énigme, et l'éclair éblouissant ne nous confondra pas. Mais ce n'est point avec curiosité que nous l'attendons, c'est avec amour et confiance. A la mort de chacun comme à la fin des temps, l'avènement du Christ se produira comme l'éclair (Lc. XVII, 24).

En vérité, écrivait Bergson, si nous étions sûrs, absolument sûrs de survivre, nous ne pourrions plus penser à autre chose. Le plaisir serait éclipsé par la joie » (34). Cette joie, vigile de l'éternelle béatitude, les chrétiens sincères la possèdent dans l'espérance qui leur rend facile le renoncement aux plaisirs passagers.

La récompense même du croyant a l'air, pour le savant incrédule, d'une tentative de corruption. Aucun élément affectif ne peut, selon lui, troubler la pureté de son observation. Libre, la foi est antiscientifique. On a dit que les savants ajoutaient pourtant foi aux observations de leurs collègues : sans doute, mais c'est en se réservant le droit de les contrôler. On a dressé la liste imposante des savants qui furent en même temps des croyants convaincus, mais ce n'est point la science qui les a menés à l'école du Christ. L'exemple de Pasteur et tout ce qu'il a pu dire en faveur du christianisme laisse les savants non croyants insensibles, parce que leur devoir, pensent-ils, est de ne rien admettre qui ne soit démontré. Or, de l'aveu même des apologistes, la certitude du fait de la révélation est libre, c'est-à-dire qu'elle n'est pas irrésistible et qu'il faut un grain tout au moins de bonne volonté pour l'avoir.

Le savant non croyant enviera parfois cette foi béatifiante, mais, la comparant à l'état de crédulité que produit une vapeur anesthésiante, il s'estimera davantage de n'y avoir pas recours dans les souffrances et les affres de la mort. « L'incroyance, proclame-t-il fièrement, est, chez le philosophe, une vertu positive, comme l'intrépidité chez le soldat » (35). Trop de croyants apeurés qui redoutent beaucoup plus le feu de l'enfer que la superstition, trop d'apologistes ignorants dont « le métier n'est pas de chercher la vérité, mais de faire croire qu'ils la possèdent » (36), trop d'apôtres impatients qui veulent emporter l'adhésion à force d'éloquence, voilà plus d'excuses qu'il n'en faut pour nous interdire de condamner les savants qui ne croient pas. Celui-là seul aura le droit de les juger qui sait à quels appels sortis de son Cœur ils ont résisté.

Si l'Homme-Dieu a disparu, s'il se cache pour demeurer parmi nous, c'est pour se faire plus accueillant et pour nous attirer uniquement par sa douceur en respectant notre liberté. Il ne craint pas la concurrence de l'Univers, parce que l'Univers est visible, sans

(33) *Ibidem*, p. 479.
(34) *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 343.
(35) Léon Brunschvicg, *Progrès de la conscience*, p. 785.
(36) H. Poincaré, *Dernières pensées*, p. 329.

doute, mais dur, s'imposant, lui, à notre liberté comme à notre connaissance, sans pitié pour notre faiblesse, sans attention pour nos prières. A tous ceux que l'Univers écrase ou moleste, le Christ se présente comme l'unique refuge : « Venez à moi, vous qui souffrez, et moi je vous soulagerai » (Mt. XI, 28). L'Univers impitoyable est le rabatteur qui a pour mission d'aider le divin Chasseur des âmes à les prendre dans ses filets d'amour. Hélas ! tel est l'aveuglement des hommes qu'ils courent au-devant du rabatteur, au lieu de s'enfuir, et s'attachent à lui, qui pourtant les heurte et les blesse. Comme les Juifs préférant Barabbas à Jésus, l'humanité opte pour le Monde en qui elle retrouve sa froideur et son égoïsme. Il faudra donc que cet Univers se fasse de plus en plus hostile, qu'il s'insurge contre ses adorateurs et les repousse et les jette de force dans les bras du Sauveur.

« La science moderne, dit Chesterton, se meut vers le surnaturel avec la rapidité d'un express » (37). Pour qu'elle progresse dans ce sens-là, elle aura à subir bien des déceptions. Il faudra d'abord qu'elle rétracte son erreur originelle et cesse de préférer les phénomènes télescopiques et microscopiques aux apparences vulgaires. Elle devra s'humilier et reconnaître que le Livre de Dieu est lisible sans lunettes ! Les savants devront se considérer eux-mêmes comme des illettrés, s'ils veulent réapprendre à lire ; redevenir comme de petits enfants, s'ils ont encore le désir de trouver un sens à l'Univers. Malheureusement « il n'y a point de comète, de strate rocheuse, de fossile, de poisson, de quadrupède, d'araignée ou de champignon, qui, par soi-même, n'intéresse plus les savants et les classificateurs, que le sens et le dernier mot du système des choses » (38). C'est pourquoi, malgré toutes les recherches qui se sont multipliées depuis la Renaissance au prix d'efforts inouïs, « la littérature n'a pas encore un seul livre où le symbolisme des choses soit scientifiquement révélé » (39). C'est que la science moderne a voulu savoir ce qu'était l'Univers *sans l'homme* (40) et que l'Univers est inintelligible *sans l'Homme-Dieu.* Pour que la science moderne se convertisse, il est nécessaire que le chemin qu'elle a pris lui apparaisse enfin comme une impasse. *Quand le Monde sans l'homme se manifestera comme une absurdité, alors la science sera mûre pour découvrir dans l'Homme-Dieu la clef de l'Univers.*

Namur. René THIBAUT, S. I.

---

(37) *Orthodoxie,* tr. fr., Paris, 1923, p. 219.
(38) Emerson, *Les Surhumains,* tr. fr., p. 113.
(39) *Ibidem.*
(40) Sans l'homme *sujet,* bien entendu, le supérieur à la matière, l'esprit créé immédiatement par Dieu. Cfr Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu,* Paris, 1938, p. 171. — *Dieu ou rien,* Paris, 1933, I, pp. 158-161. — Les phénomènes télescopiques et microscopiques sont moins *subjectifs,* plus *déshumanisés,* que les apparences vulgaires et d'autant plus scientifiques !

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE K. JASPERS (1)

Il y a un peu moins de deux ans paraissait à Zürich un message à la nation allemande (2). L'auteur, avec une admirable lucidité et franchise, engageait son peuple à réfléchir sur sa faute, à ne pas en décliner la responsabilité et à se régénérer par un acte authentique d'humilité.

Cet écrit était signé de Karl Jaspers. Ce n'était pas un inconnu. Professeur à Heidelberg depuis 1916, ses premières études avaient porté sur la psychopathologie, mais bientôt il se consacre à la recherche d'une doctrine métaphysique. Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche retiennent son attention ; mais la *Psychologie der Weltanschauungen* reste descriptive et teintée de scepticisme (3).

La publication de « Philosophie » (4) marque la pleine maturité de sa pensée. Nettement il prend position, tourne le dos à l'idéalisme, et devient un des principaux représentants de l'école existentialiste.

Tous les existentialistes ont des postulats communs. Selon Jaspers comme selon Heidegger, l'être ne peut être saisi par la pensée qui l'assimile ; il surgit d'un mouvement subjectif et ne prête à un savoir que dans la mesure où il est acte. Je ne puis avoir conscience de mon existence que dans la mesure où je me fais être ; je ne puis avoir conscience du monde que pour autant qu'il répond au pro-jet humain.

L'esprit, pour connaître, doit atteindre le réel ; s'il s'en décrochait, il ne penserait plus. Une certitude authentique ne porte pas sur des concepts, mais révèle la présence d'un objet concret, savoir immédiat dans lequel deux actes coïncident. Toute conscience d'être exige donc un vouloir-être, une liberté, une capacité de se dépasser. J'accède à la vérité par le choix ; je la possède par la foi.

Selon l'un et l'autre de ces philosophes, le pro-jet subjectif qui constitue la réalité humaine l'engage dans la matière. Le corps et son enveloppant, le monde, ne sont pas des apparences, mais des sources d'actualisation du moi. Le moi ne réalise sa présence à lui-même que dans son corps ; il ne peut se faire être que dans le *Dasein*, c'est-à-dire comme réalité empirique et historique : s'il venait à s'en ab-

(1) L'auteur publiera sous peu un ouvrage (*Philosophie de la Religion*, 2 vol., Louvain, Paris, 1948), qui expose d'une façon plus complète et plus détaillée les divers systèmes religieux contemporains et où il essaie d'en faire la synthèse critique en fonction d'une métaphysique personnaliste et communautaire.

(2) *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich, 1946.

(3) *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919.

(4) *Philosophie*, 3 vol., Berlin, 1932.

straire, il ne serait plus. Le « Je » transcendantal des idéalistes, le moi nouménal isolé du moi phénoménal, est une fiction. L'insertion de la personne dans le monde conditionne intrinsèquement sa réalité, voire sa spiritualité.

Selon l'un et l'autre de ces philosophes, l'engagement intramondain, principe d'existence pour l'homme, le néantise. Toute existence empirique est, en effet, passive, non créatrice d'elle-même, précaire ; elle subit des situations, est livrée à la fatalité et sujette au hasard. Le monde s'impose à elle comme un fait, comme un dehors, comme une limite qui la contraint, comme une nécessité, qui la brutalise. Le temps l'écartèle et dissout son acte : ce qui est accompli, s'évanouit ; l'à-venir est la mort. De là l'inquiétude humaine, le souci. Rivé au monde, le moi ne peut s'y achever et s'y sent étranger. L'acte qui incarne l'esprit dans la matière l'accule à un irrémédiable échec.

Malgré ces coïncidences partielles, les deux systèmes demeurent fort différents. D'après Heidegger, l'acte libre qui constitue l'homme le projette dans le monde, sans qu'aucune finalité supérieure ne le relance dans un au-delà, vers l'Absolu. Il vit donc en dehors de lui-même, sans relation ontologique, sans émergence vers l'Être. Jaspers, au contraire, définit la liberté de l'homme par un double projet qui le réfère et au monde et à l'Un absolu. Ces deux pro-jets, qui sont intrinsèquement solidaires, sont voués l'un et l'autre à l'échec ; mais l'échec est ontologique ; c'est l'absence de l'Être, non moins que l'extraposition du monde, qui le rend définitif.

Conséquemment l'existentialisme de l'un sera athée ; l'existentialisme de l'autre sera, par orientation du moins, spiritualiste et religieux. Tandis que, pour Heidegger, Dieu est le rien, le pur néant, l'inexistentiel qui ne sollicite aucunement ; il est, pour Jaspers, l'Étranger dont on souhaite la familiarité, le Séparé dont on souhaite la présence.

Jaspers n'est pas irréligieux d'intention et ne veut pas se défaire de Dieu ; il croit seulement devoir constater sa carence. Cette carence le désespère et il ne s'en console point ; il ne veut pas se retrancher de la Transcendance et demeure sensible à son appel et à son attirance.

Qu'il y ait quelque naïveté à vouloir fonder une doctrine de la pure transcendance, nous le reconnaissons. Le matérialisme, qui enfouit l'homme dans le monde et selon lequel l'homme n'existe que pour le monde, peut, à première vue, paraître plus logique et plus cohérent. Un Dieu totalement absent, qui ne fait à l'homme aucun signe et qui ne lui infuse aucune grâce, n'est-ce point l'irréel, l'absurde, le néant dont il faut à tout prix se défaire ?

Néanmoins la pensée de Jaspers ne manque ni d'élévation ni de noblesse, car il se refuse à équilibrer l'homme dans le rien, et, tout en désespérant, il garde encore je ne sais quel espoir dans l'Un. Ajou-

tons que son système est suggestif. La philosophie ne progresse pas seulement par ses essais heureux, mais aussi par ses méprises. Quand un chemin sans issue n'a pas été suivi opiniâtrement jusqu'au bout, il continue à solliciter le chercheur et menace de l'égarer. Jaspers a enfilé la voie de la pure Transcendance. Son cheminement opiniâtre, son jusqu'auboutisme radical, son échec montrent clairement que la route qu'il a empruntée est barrée et que la méthode qu'il préconise est inefficace.

Nous ne nous attarderons pas à expliquer l'ensemble de sa philosophie ; nous nous contentons d'exposer les grandes lignes de sa théorie religieuse (5).

Jaspers porte sur les religions positives un jugement sévère. Cédant au philosophisme que l'idéalisme lui lègue et dont on s'attendrait pourtant à ce qu'il réforme les vues, il affirme avec Hegel que ces religions correspondent à un stade inférieur de la vie de l'esprit.

Elles ont foi en l'irruption de l'au-delà dans l'en-deçà ; elles croient à la révélation divine, à la présence de Dieu dans le monde, au miracle de l'Incarnation. L'Eglise, organisme communautaire, suscite cette foi et la propage. Au nom de Dieu, elle enseigne des vérités qu'elle affirme divines ; elle entraîne ses fidèles à la prière et les astreint à un culte qui serait déifique.

Celui qui s'affilie à ces religions espère échapper aux tortures du doute, trouver la paix dans la possession assurée de vérités infaillibles, pénétrer enfin au havre du salut.

Jaspers avoue que la conscience du philosophe semble de prime abord fort pauvre quand on la compare à celle du croyant qui, alimentée par la tradition, réconfortée par l'assentiment social, peut se prévaloir de certitudes objectives supérieures. Il reconnaît qu'il serait dangereux parfois de se détacher prématurément de ces confessions traditionnelles. Elles ont une valeur pédagogique et maintiennent les fidèles en contact avec la Transcendance. Néanmoins le philosophe ne se laisse ni asservir à leur credo, ni gagner par leurs promesses, ni séduire par leurs espérances ; car l'au-delà ne se trouve point dans l'en-deçà, la parole de Dieu ne se déchiffre point, la révélation est un mythe.

Ce qui rebute particulièrement Jaspers, c'est le caractère autoritaire de ces religions. L'Eglise impose à ses membres les données de la révélation ; les théologiens s'en emparent, rationalisent l'irrationnel et subordonnent la parole de Dieu aux préjugés de l'école. De là un double asservissement pour l'esprit.

Aussi il estime que le conflit entre les religions et la philosophie

(5) Les deux meilleures études françaises qui exposent l'ensemble de la philosophie de Jaspers sont celles de J. de Tonquédec (*L'Existence d'après Jaspers*, Paris, 1945) et de M. Dufrenne et P. Ricoeur (*Karl Jaspers*, Paris, 1947). On les consultera avantageusement.

est inéluctable. Une vérité cesse d'être existentielle quand elle n'est plus subjective. Sans la médiation de la liberté et de sa recherche autonome, la Transcendance disparaît ; elle se cristallise dans des rites, s'agglutine à la matière, se solidifie dans des dogmes objectifs.

Croire, ce n'est pas agréer un message social, mais choisir ; ce n'est pas vouloir la paix à tout prix, mais accepter l'angoisse et se dépasser sans trêve. La foi doit être individuelle. Un Dieu impersonnel, le Dieu de la communauté, est un faux dieu. Pour qu'il soit authentique, il faut qu'il soit mon Dieu ; or il ne le sera que si je l'ai élu moi-même. Le croyant est celui qui choisit librement, travaillé par la Transcendance, dont aucun énoncé ne peut formuler le contenu, à laquelle aucun acte ne peut assortir.

Les religions peuvent aider l'esprit et l'acheminer jusqu'à la lisière au delà de laquelle s'étend le « No man's land » de la Transcendance ; elles deviennent fanatiques et odieuses quand elles prétendent posséder la parole de Dieu et être dépositaires de son autorité.

La religion véritable doit donc être personnelle, libre et philosophique. Mais quelle est la philosophie qui ait une conception exacte du rapport de l'homme à l'Absolu ?

Serait-ce l'idéalisme ? Il fait de Dieu l'Idée ; et, comme une idée peut être assimilée, il affirme l'immanence de Dieu dans l'esprit. Il oublie que l'Absolu est l'Existence que rien ne conditionne. La déduction de l'Absolu est contradictoire. Le fondement ultime de toutes les possibilités n'est pas Possibilité, mais Acte, Position absolue, antérieure à toute possibilité et inaccessible à la pensée. L'existence ne se médiatise point ; elle transcende la réflexion et échappe à la dialectique spéculative. Objectiver l'Absolu, c'est en fait le rendre relatif. L'Absolu des idéalistes est un fantôme, un pseudo-absolu qui manque de Transcendance.

Les moralistes dérivent Dieu de la loi de la conscience. Et, certes, la morale, non moins que la métaphysique, peut amorcer le contact avec la Transcendance ; mais il n'y a aucune homogénéité entre le moyen et le terme, car comment une loi abstraite pourrait-elle mettre l'homme en communication avec l'Absolu existentiel ? L'immanentisme moral n'est pas moins irréligieux que l'immanentisme spéculatif. Pas plus que l'homme ne peut assujettir l'Absolu à sa pensée, il ne peut le conquérir par son acte. L'acte moral est l'acte libre ; or, dans l'acte libre, le moi se révèle à lui-même comme élan vers la Transcendance, comme dépassement indéfini de lui-même. C'est dans l'au-delà de tout légalisme, livrée à l'inspiration, que la conscience peut vivre en la présence de la Transcendance.

Les mystiques se targuent d'entrer en contact immédiat avec Dieu et de faire l'expérience du Sacré. Cette expérience est-elle réelle et décisive ? Peut-on s'évader du monde et se soustraire à l'emprise du temps ? Non ! l'évasion mystique est fictive et mène le contemplatif

au désert. Qui se sépare du monde s'isole de Dieu, car c'est dans le monde que Dieu vit caché et agissant. Ce n'est que dans le *Dasein* et en communication avec les autres hommes que la religion peut demeurer vivante. En brisant ses relations intramondaines, le mystique rompt son rapport avec la Transcendance. Sa contemplation reste creuse, vide, peuplée par les fantasmes d'en-bas. En fait il cesse d'exister et se suicide.

Mais, en conjuguant toutes nos activités et en les sublimant, l'esprit ne pourrait-il accéder à l'intuition de l'Un ? Jaspers refuse à l'esprit l'intuition au sens plénier du mot. De par son pro-jet fondamental, l'homme est engagé dans le monde et ne peut s'en extrapoler. Aussi sa connaissance de l'Absolu reste toujours médiate ; il ne le connaît que dans l'autre et non en lui-même.

Impossible de cerner Dieu et de résoudre le mystère ontologique. La pensée se sent en contact avec l'Etre, mais ne peut définir ce rapport. Elle le saisit indirectement et négativement, comme une limite extrinsèque. « Si je veux pousser jusqu'à la source de l'être, je tombe dans le vide. Jamais je n'atteins ce qui est, comme un contenu de connaissance (6). »

De même aucune attitude pratique, le défi pas plus que l'abandon, la passion du jour pas plus que la passion de la nuit, la fidélité pas plus que la révolte n'actualisent pleinement le vouloir. Aucun système, qu'il soit dogmatique ou athée, panthéiste ou théiste, émanatiste ou créationiste, ne peut résoudre les antinomies qui défient la raison. Qu'elle recoure aux catégories de la pensée ou aux valeurs qui mobilisent l'action, la métaphysique manque de solutions adéquates. Il n'y a aucune vérité qui satisfasse toutes les exigences de l'esprit ; aucune valeur qui totalise toutes les valeurs. Dans tout acte il y a du résiduel, dans toute pensée systématisée des disparates. Jaspers ne soutient pas — ce qui n'aurait aucun sens — que l'être est absurde ou irréel, mais, au niveau de l'esprit humain, il paraît tel. Certes, dans la transcendance, l'idéel et le réel doivent coïncider. Jaspers, à l'encontre de Kant, considère l'argument ontologique comme l'approche la plus immédiate du mystère de l'Etre. Cependant, si l'on peut démontrer que l'Un doit être, il est impossible de dire ce qu'il est. L'unité suprême doit exclure les contraires ; or toute activité, qu'elle soit spéculative ou existentielle, est antithétique ; elle ne peut se poser qu'en s'opposant, affirmer sans nier, vouloir sans renoncer, choisir sans pécher. Le domaine de la Transcendance est donc inaccessible et inexplorable. Elle est non seulement de l'inconnu mais l'Inconnaissable, non seulement du non réalisé mais l'Irréalisable.

Aussi la seule religion possible est une religion de la pure Transcendance. Le vrai philosophe ne porte pas la main sur l'Absolu et

(6) K. Jaspers, *Philosophie*, t. III, p. 3, Berlin, 1932.

ne prétend ni le connaître ni le posséder ; il doute, demeure incertain, respecte le silence de la divinité ; il avoue sa radicale impuissance.

Une dialectique existentielle et, à fortiori, une dialectique spéculative n'ont qu'une fonction négative ; elles convainquent l'homme de son échec, l'échec de sa raison, de sa liberté, de son être. Pas d'achèvement possible de l'existence humaine ! La totalité, dont l'homme dépend et qui l'inspire, n'est pas une donnée ; elle échappe à toute objectivation et se dérobe à toute conquête. La Transcendance apparaît dans la conscience comme terme d'un désir sans saisie et d'une pensée sans cohérence.

A la question : Qu'est-ce que la Transcendance ? il n'y a point de réponse et pourtant une assurance de son existence au delà des catégories logiques et des valeurs subjectives. « La Transcendance est l'Autre, entièrement autre, sans comparaison avec quoi que ce soit... Elle reste sans détermination et néanmoins, bien que ne pouvant ni être connue ni pensée, elle est présente dans l'esprit en ce sens qu'elle est, et non au sens de ce qu'elle est » (7).

La Transcendance est l'abîme insondable, la Liberté qui s'oppose à ma liberté, la Vérité qui affronte ma vérité, l'Etre qui n'a rien de commun avec mon être ; elle est le Séparé qui ne se communique ni ne se donne. Le monde antinomique dans lequel nous vivons, nos devoirs abstraits, nos catégories multiples, nos sentiments existentiels ne donnent pas accès à l'Un absolu.

D'une part le monde est opaque et mortifiant ; d'autre part la divinité est muette et indifférente ; elle se fait aimer sans aimer, se fait chercher sans illuminer. L'homme, comme réalité empirique, doit échouer ; comme esprit il manque non moins de destinée. L'acte, qui le pro-jette vers l'Absolu, se néantise : car il n'émerge point du non-être.

Mais, s'il en est ainsi, pourquoi ne pas s'abstraire de l'Absolu dont l'attirance affole le désir sans le combler jamais ? Jaspers ne veut pas du nihilisme. L'esprit existe en vertu de son élan vers l'Absolu, de son mouvement vers la Transcendance (8). Il serait aussi illusoire de vouloir vivre sans contact avec l'Absolu que de vouloir vivre en dehors du monde.

Nietzsche a tenté d'affranchir la liberté de tout au-delà, mais l'acte existentiel, émancipé de la Transcendance, se dévore et se détruit. Le surhomme est un être infrahumain, menteur, cruel et brutal. Ce-

(7) *Philosophie*, t. III, p. 164, 67.

(8) « Je ne suis pas moi-même sans Transcendance ; la profondeur de moi-même a pour mesure la Transcendance dans laquelle je me tiens... Il est de l'essence de l'existence qu'en elle et lui appartenant soit un au-delà... L'homme ne reste lui-même qu'en vivant en rapport avec la Transcendance : à cette nécessité il ne peut se soustraire » (*Philosophie*, t. II, p. 48-49, 14 ; Nietzsche, p. 381, Berlin, 1936).

lui qui se détache de la Transcendance, se dégrade. C'est la relation à la Transcendance qui fait l'intensité, la profondeur de l'existence ; elle seule offre à l'homme une possibilité d'accomplissement, de réconciliation et de salut.

L'homme doit donc se pro-jeter sans cesse vers la Transcendance, rejaillir dans le supramondain, garder le souci de l'éternel. La vie authentique implique une tension de l'esprit vers l'Absolu. Pour la sauvegarder, Jaspers fait appel à nos activités spirituelles, la contemplation esthétique, la recherche spéculative ([9]), l'effort moral. Leur médiation, tout en étant négative, s'avère indispensable.

Il faut continuer à questionner l'être, car sans réflexion métaphysique, la transcendance disparaîtrait et l'homme cesserait de se dépasser ; il faut toujours vouloir et ne jamais capituler. « La recherche de l'être constitue ma liberté même. Si je cesse de le vouloir, j'en viens à cesser d'être » ([10]).

Malgré les déceptions, l'homme doit maintenir l'engagement fondamental qui le fait être et demeurer fidèle à la Transcendance. Cette fidélité héroïque multiplie certes les déconvenues et rend l'existence tragique. Cependant l'échec vécu permet, sinon de s'unir positivement à l'Absolu, du moins de le réaliser négativement. Du courage dans le désespoir, de la fidélité à la vie authentique naît un apaisement silencieux.

« Que l'être de l'Un soit, cela suffit. Mon être à moi, qui périt entièrement comme *Dasein,* est indifférent, pourvu que je demeure en essor aussi longtemps que je vis. Dans le monde il n'y a point de consolation réelle et véritable qui puisse me faire paraître intelligible et supportable la mortalité de toutes choses et de moi-même. Mais, au lieu de consolation, il y a la conscience de l'être dans la certitude de l'Un » ([11]).

La foi en une Transcendance indéterminable et irréalisable, foi tenace, toujours voulue et vécue, voilà ce qui, d'après Jaspers, rend la vie de l'homme authentique et religieuse.

*

* *

La philosophie idéaliste se défiait de la notion de Transcendance. Quand on définit l'être par la pensée, comment ce qui n'est ni réfléchi, ni compris, ni sujet à aucune médiation, pourrait-il être ontolo-

(9) « Le sol de l'existence porte dans sa profondeur la raison... Comme l'existence vient échouer au bord de la Transcendance, elle tire sa clarté de la raison... Dans la communication existentielle, la raison est ce qui imprègne tous les rapports... La communication existentielle se fait par la raison... L'homme n'est lui-même que comme raison et n'est raison que comme existence possible » (K. Jaspers, *Vernunft und Existenz,* p. 63-64, Groningen, 1935).

(10) *Philosophie,* t. III, p. 79.

(11) *Ib.,* p. 125-126.

gique ? Brunschvicg la réduisait à n'être qu'un mirage de l'imagination. Hegel lui accordait une place aux premiers stades de la dialectique, mais, à son terme, elle s'évanouissait, toutes les antinomies de la logique et de la nature se trouvant résolues dans l'unité réconciliatrice de l'esprit.

L'école phénoménologique avait déjà fait la critique de cet immanentisme et avait démontré le rôle actif et positif de la Transcendance dans toutes les activités de l'homme, qu'il s'agisse de morale, d'esthétique ou de logique. Un savoir, écrivait N. Hartmann, qui manquerait de transcendance, n'atteindrait plus le réel et manquerait d'objet. Tout savoir implique un élément existentiel aussi bien qu'un élément structurel, une immanence et une transcendance.

L'école existentialiste accentue cette critique. L'être est existence et non essence, diffusion de soi et non réflexion sur soi. Il est terme d'un projet subjectif et non d'une assimilation objective. La vérité ne peut se concevoir comme une prise de possession de l'objet par le sujet, mais résulte d'une irradiation du sujet. Et, comme cette irradiation se heurte à un obstacle irréductible, comme le pro-jet subjectif ou la liberté qui constitue le moi n'est point créatrice, l'existentialisme conclut à la Transcendance absolue de l'être.

Que cette théorie extrémiste soit cohérente et qu'il faille s'y rallier, une fois qu'on agrée ses postulats, nous l'accordons ; et nous ne nous attarderons pas à les discuter, étant donné que nous l'avons fait ailleurs ([12]).

Qu'une réaction s'imposât contre l'immanentisme idéaliste, qui pourrait le contester ? Aucune métaphysique ne peut résoudre adéquatement toutes les antinomies de la pensée et de l'action. Sans doute, comme le disait Hegel, toute antithèse suppose la possibilité d'une synthèse ; des contraires ne peuvent s'opposer l'un à l'autre que parce qu'ils s'intègrent dans une unité supérieure qui les réconcilie. En fait, cette réconciliation, cette synthèse parfaite, qui supprimerait les problèmes, n'est pas du ressort de l'esprit humain.

Au terme de toute dialectique, si poussée qu'on la suppose, l'esprit se bute à l'Absolu, à l'Inconditionné, à l'Inintelligible, à l'Irréalisable. Les limites de notre pensée et de notre vouloir ne coïncident point avec celles de l'être. L'être, dans ce qu'il a de plus fondamental, de plus originel, de plus parfait, de plus intelligible et de plus achevé, se dérobe à nos investigations et se soustrait à notre emprise. L'esprit ne peut prendre possession de l'Etre qui le dépasse et qui le transcende, qui n'a d'autre norme ni d'autre critère que lui-même, qui juge sans pouvoir être jugé, qui se déclare sans pouvoir être vérifié. Dieu est la Vérité qui se fonde en elle-même et que notre rai-

---

(12) P. Ortegat, *Intuition et Religion, Le Problème existentialiste,* Louvain-Paris, 1947.

son ne fonde point ; il est la Valeur que notre vouloir ne conditionne point, la Liberté que notre liberté ne dynamise point : il est le métaproblématique, le supramoral, le surhumain, le surnaturel.

Sans Transcendance il n'y a pas de religion ; c'est d'elle que surgissent les sentiments religieux les plus dynamiques et les plus existentiels. L'angoisse, le remords, l'humilité, la componction en dérivent ; elle inspire aussi l'adoration et vivifie l'amour. Supprimez-la ; et l'esprit se relâche et n'émerge plus au delà de lui-même ; l'action perd son caractère d'urgence, le choix sa valeur ; le savoir se vide et se détache du réel.

Rien d'étriqué, de banal, d'anémié comme la religion idéaliste. Un Dieu immanent est un être falot, auquel rien ne manque, si ce n'est l'existence. La pensée humaine qui le fonde et le fait être le détruit en le construisant. Il est un produit de l'homme, une sécrétion de sa pensée, un dieu fabriqué, un dieu conquis, un pseudo-absolu, une idole. Une dialectique purement spéculative, qui exclut l'option et qui ne progresse point par des actes et des choix, ne se dépasse point ; elle va du même au même, sans émergence réelle ; elle ne remonte point jusqu'à la source originelle de l'être, jusqu'à cet Acte souverainement libre où l'Existence se fonde par elle-même, pour elle-même et en elle-même.

Et qu'on ne dise pas que la Transcendance est une notion relative et que sa fonction est négative ! Qu'on n'en fasse point un schème de l'imagination ! car c'est de l'activité de l'esprit qu'elle surgit. Qu'on ne l'attribue plus à une ignorance ! car c'est le savoir le plus sublimé, le savoir poussé jusqu'à sa limite la plus extrême, qui l'impose à la raison.

Comme le note Jaspers, il existe deux transcendances qui sont qualitativement différentes, quoiqu'elles soient embriquées l'une dans l'autre. L'une qui est relative se définit en termes d'extériorité spatiale et de succession temporelle. L'insertion de l'esprit dans la matière lui donne naissance. La seconde surgit de l'esprit et de son activité immanente. C'est dans la mesure où il se réfléchit sur lui-même et se veut lui-même, dans la mesure où il est conscient et libre, dans la mesure où il s'intériorise, que l'homme se sent relatif à l'Absolu.

Fort justement Jaspers conditionne l'existence humaine par cette double transcendance ; il lui impose un double engagement : la fidélité au monde et la fidélité à l'Absolu. Il ne veut pas de l'évasion idéaliste en dehors du monde, mais pourtant n'y ensevelit pas l'homme. Garder son essor vers l'Absolu, c'est le devoir suprême, c'est l'acte le plus concrètement réalisateur. L'homme, qui s'absorbe dans l'intramondain, cesse d'être esprit, croupit dans le marécage et se décompose tristement.

Ce n'est pas à dire que la philosophie religieuse de Jaspers semble adéquate. Il paraît au contraire qu'une doctrine de la pure transcen-

dance prête à autant d'objections qu'une théorie de la pure immanence, qu'elle ne répond pas à l'intuition spontanée de la conscience et que son analyse philosophique de l'objet religieux manque de rigueur.

Pour l'établir, avant de passer à la problématique philosophique, consultons les données de la phénoménologie. On la dit indispensable ; on déclare que la métaphysique qui ne s'y réfère pas tourne à vide. Pas de constructionnisme logique, pas d'apriorisme arbitraire ! Pas de dialectique qui ne doive s'en inspirer ! Que de problèmes ont été mal résolus par les philosophes, parce qu'ils les ont résolus hâtivement, parce qu'ils n'ont pas examiné ses données, parce qu'ils ont cru pouvoir se passer d'une étude phénoménologique exacte, complète et approfondie !

Examinons donc les données immédiates de l'intuition ; scrutons le phénomène religieux ; voyons sous quel aspect l'objet religieux apparaît spontanément à la conscience. Ainsi nous ne serons pas exposés à des postulats arbitraires et éviterons des systématisations factices.

Oui ou non, dans toute expérience religieuse, — je parle d'une expérience vécue et réelle, non d'une expérience pensée à laquelle se réduit trop souvent hélas l'expérience du philosophe, fût-il existentialiste — dans toute expérience religieuse réelle le sentiment de la Transcendance de l'objet se révèle-t-il indépendant du sentiment de son immanence, ou bien ces deux sentiments paraissent-ils solidaires ?

On doit affirmer que ces deux sentiments se manifestent corrélatifs. Plus ils se compénètrent et plus l'expérience religieuse est intense ; viennent-ils au contraire à se dissocier l'un de l'autre, la relation à l'Absolu se dissout et la religion s'évanouit.

Dans l'âme religieuse Dieu apparaît à la fois comme ce qui est le plus éloigné et ce qui est le plus proche, comme ce qui est le plus intime et le plus distant, comme ce qui est le plus séparé et le plus présent, comme celui qui est sans liens (ab-solutus) et comme celui qui se fait dépendant. Il apparaît comme le Saint, l'être à part et simultanément se montre familier et condescendant. Il est l'au-delà qui angoisse, celui sur lequel l'homme n'a aucun pouvoir, mais en même temps il est celui qui aime et souffre d'amour, le Père qui court au-devant de son enfant et qui le comble de sa présence.

La religion suppose une tension, une différenciation, une opposition entre deux termes qui ne sont pas homogènes ; elle implique la conscience du néant, de l'impuissance, du péché ; elle comporte des mystères et des paradoxes. Cependant elle implique aussi une présence et une espérance, une grâce et un accueil, une lumière et une certitude, une régénération et une communion, l'union mystique : la paix, la joie, la possession.

Je suppose qu'on ne retienne qu'un seul de ces aspects de la religion, je suppose qu'on ne connaisse que l'immanence de l'Absolu ou qu'on ne considère que sa transcendance, le lien entre l'homme et l'Absolu se rompt. Dieu devient pour l'homme un pur néant, qu'on en fasse soit l'Autre absolu, soit l'Identique Absolu.

Jaspers souhaiterait que l'homme vive en la présence d'un Absolu totalement transcendant, mais, comment faire à l'homme un devoir de s'y river ? pourquoi et comment pourrait-il se sentir obligé de croire à l'absurde, de vouloir l'impossible ? Comment pourrait-il s'attacher à une Transcendance qui ne lui transmet aucun message et qui ne diffuse aucune grâce ? Pourquoi continuer à se préoccuper de religion, alors qu'elle ne réconcilie pas l'homme avec Dieu, alors qu'en fait elle ne le sauve point ? Ne vaut-il pas mieux dans ce cas être areligieux, s'enclore dans le terrestre, renoncer à des recherches sans issue et à des efforts sans portée ?

C'est ce que Nietzsche, Heidegger et Sartre ont pensé et bien d'autres qui ne sont pas philosophes. Ils ont cru que Dieu n'était pas présent dans le monde ; pour ce motif ils sont devenus athées. Manquaient-ils de logique ? Si, comme on le soutient, l'Absolu n'est d'aucune façon immanent à l'homme, l'homme ne doit-il pas à tout prix se débarrasser de cet Irréel, fût-il déclaré absolu ?

La religion de l'absolue transcendance est aussi fictive que la religion de la pure immanence. C'est une religion de philosophe, c'est-à-dire une religion pensée et non vécue, une religion construite et factice, une théorie logique et creuse, une théorie en l'air qui fait fi des exigences de toute expérience, une théorie unilatérale et simplificatrice qui n'est claire et cohérente que parce qu'elle ne tient pas compte de la complexité du phénomène religieux et de la corrélation du sentiment de transcendance et d'immanence qui le constitue.

Sans doute la complexité du phénomène religieux, les données paradoxales de la phénoménologie posent un grave problème. Comment peut-il se faire que l'objet religieux qui apparaît transcendant, soit cependant immanent ? Ce problème s'impose au philosophe qui doit essayer de le résoudre. Mais, de toutes façons, on ne résout pas un problème en niant ses données, on ne résout pas une antinomie en supprimant un de ses termes.

Que l'idéalisme hégélien ait adopté une solution réductrice, qu'il ait sacrifié la transcendance de l'être à son immanence, on le comprend encore ; car il subordonne l'intuition à la réflexion, l'être à la pensée ; il ne peut souffrir de paradoxes ; une antinomie doit à tout prix être résolue ! Il préfère une pseudo-synthèse, une synthèse apparente et contradictoire à l'absence de toute synthèse. Peu importent les données de l'intuition, la raison doit triompher, quitte à triompher dans l'irréel et le vide.

Mais l'existentialisme — en principe du moins — n'a cure du rationalisme auquel il reproche ses procédés réducteurs, ses synthèses appauvrissantes ; il croit à la primauté de l'intuition et prétend s'y conformer étroitement ; il n'a aucune horreur du paradoxe. Alors, comment se fait-il qu'à l'encontre des données les plus certaines de l'intuition, il ait nié le caractère d'immanence de l'objet religieux pour ne reconnaître que sa transcendance ? N'a-t-il pas été victime lui aussi d'un apriorisme ruineux, d'un postulat arbitraire, d'une systématisation factice ? Il me semble qu'il serait malaisé de le contester.

Jaspers note que « dans la proximité la plus immédiate réside la distance la plus absolue » ; et de fait notre intimité à nous-mêmes nous impose la Transcendance. Mais ne pourrait-on, ne devrait-on ajouter que la Transcendance à son tour fonde notre union à Dieu, l'éloignement de l'objet religieux rendant sa présence plus ensorcelante, la *via negationis* étant, comme l'attestent les mystiques, *via unionis* ?

D'une part l'auteur affirme que la Transcendance est extrinsèque à la conscience ; d'autre part l'homme doit en vivre ; d'une part elle est inaccessible, d'autre part on y accède par des actes dont la médiation, tout en étant négative, est indispensable. La métaphysique fait affleurer en nous le sens de la Transcendance ; c'est en voulant sans cesse et en ne s'abandonnant pas au désespoir que la liberté se maintient en contact avec la Transcendance.

Cependant, comment notre esprit pourrait-il nous révéler la Transcendance, si elle lui était totalement extrinsèque ? Comment nos actes feraient-ils communier existentiellement à elle, s'ils n'y étaient nullement apparentés ? Peut-on avoir le sens de la Transcendance sans y être assorti, sans qu'elle soit d'une certaine façon immanente à l'homme ?

La dialectique qui maintient l'esprit en contact avec la Transcendance, est ou idéelle, ou existentielle, ou ontologique. Une dialectique spéculative ne nous donne-t-elle aucune connaissance de la Transcendance, l'idée de Dieu manquant totalement de contenu ? Une dialectique existentielle ne nous donne-t-elle pas de vivre de la Transcendance ? Est-elle purement statique, l'espérance n'émergeant point de l'angoisse, la foi du choix ? Une dialectique ontologique nous impose-t-elle une Transcendance qui se soustrait totalement à notre pensée, à nos actes, dont ne participerait nullement notre être, qui conséquemment serait pour nous un pur néant, ou bien nous donne-t-elle de communier réellement quoique imparfaitement à l'Etre ?

La pensée certes ne peut déchiffrer le mystère de Dieu ; elle se bute à des énigmes insolubles. Au terme de toute métaphysique, Dieu, tel qu'il est en lui-même, demeure l'Impénétrable et l'Inintelligible. N'empêche que cet Inintelligible nous rend intelligibles à nous-mêmes ; n'empêche que, si nous ne le connaissons pas tel qu'il est en

lui-même, nous percevons du moins nettement notre relation et la relation du monde à lui ; n'empêche que, si notre savoir est imparfait, nous savons du moins que Dieu existe ; n'empêche que, si nous ne pouvons le définir que négativement, le savoir de ce non-savoir est positif. Comment pourrions-nous opposer radicalement l'Infini au fini, si nous n'avions de l'Infini aucune connaissance même virtuelle ?

Cette connaissance certes est inadéquate et pauvre, mais pourquoi l'immobiliser en elle-même, alors qu'elle se présente comme dynamique ? Elle est certes abstraite et n'étreint pas son objet ; elle est anticipative et prophétique plus qu'elle n'est actualisée ; mais, comme telle, n'est-elle pas l'amorce d'un savoir ultérieur ? Dieu semble un concept à ceux qui ne l'aiment point et qui ne le prient point, mais quand il est désiré, prié et aimé, ne devient-il pas autre chose ?

Aidée par la révélation et illuminée par la grâce, cette connaissance ne pourrait-elle devenir le germe d'une intuition immédiate et divine ?

Qu'aucun acte ne puisse diviniser l'homme ni le béatifier, qu'il soit pécheur et que le péché soit un obstacle réel et tenace, que l'homme ait besoin de salut et qu'il ne puisse se sauver par lui-même, on le concédera sans peine. Et cependant souffrirait-il de l'absence de Dieu, si Dieu ne lui était présent ? le haïrait-il s'il n'avait avec lui quelque affinité secrète ? aurait-il le remords de sa faute, si Dieu n'était prêt à lui pardonner ? serait-il visité par l'angoisse et menacé par le désespoir, si le salut de Dieu n'était proche ? se sentirait-il incliné à invoquer Dieu, si Dieu ne lui inspirait sa prière, et si, en la lui inspirant, il ne lui donnait comme le gage de son exaucement ? la misère de l'homme, son éloignement de Dieu n'annoncent-ils pas la proximité de sa venue ?

Non, déclare Jaspers, la dialectique même existentielle n'unit pas à l'Absolu ; elle ne sauve point et n'est pas ontologique ; elle n'atteint l'être que comme une limite extrinsèque. L'Etre est Transcendance pure. Enfermé en lui-même, il est impossible de découvrir ses secrets, et même de s'insérer dans sa vie et donc d'y participer.

On connaît cette doctrine qui fait de l'être l'En-soi. Kant, dans sa *Critique de la Raison pure,* avait lui aussi séparé les phénomènes du noumène. Ses successeurs lui reprochèrent aigrement ce sophisme. Ils n'eurent pas tort, car l'En-soi qui n'apparaît nullement, étant néant d'intelligibilité, est aussi néant d'être. Jaspers accentue encore la méprise kantienne, car cette fois c'est non seulement la raison qui est sans aucun rapport avec le noumène ; même le vouloir moral n'y assortit plus. L'Absolu ou l'En-soi devient ainsi à la fois néant pour la pensée et néant existentiel, c'est-à-dire néant absolu d'être. S'il en était réellement ainsi, si le rapport à la Transcendance était purement extrinsèque, s'il n'éclairait nullement l'esprit, ne béatifiait nullement le cœur, ne réalisait nullement l'homme, s'il était contradic-

tion pour la pensée, échec pour la volonté, néantisation de l'être, ne faudrait-il point s'en dégager ? Jaspers est-il sage quand il demande à l'homme de croire à l'impossible, de se river à l'irréel, d'adorer le rien ? L'attitude du nihiliste n'est-elle pas plus logique et plus franche ? Sartre a-t-il tort quand il ne veut pas comprendre le contradictoire, s'occuper de l'irréel, s'agenouiller devant le rien ?

Faut-il remonter jusqu'à la source originelle de la doctrine illusoire de la pure Transcendance ? Je crois qu'elle dérive d'une méprise fondamentale sur la nature de l'être. Si l'on définit l'être par la pensée ou par le mouvement réflexif qui fait que l'être existe pour lui-même — et telle est la conception idéaliste —, il est entendu qu'il ne peut y avoir de Transcendance ; si au contraire on le constitue par le pro-jet qui le diffuse en dehors de lui-même — et telle est la conception existentialiste — il est manifeste qu'il ne peut y avoir d'immanence ; si enfin on le fonde en lui-même et par le mouvement centrifuge qui le force à se dépasser et par le mouvement centripète qui lui fait prendre possession de lui-même, la transcendance et l'immanence pourront être corrélatives.

Le rapport de l'homme à Dieu est, pour l'idéaliste, le rapport du possible au Possible, rapport mutuel réversible et homogène ; il est pour l'existentialiste le rapport unilatéral irréversible et hétérogène d'un acte à un terme insaisissable ; il est, pour le réaliste, le rapport à la fois idéel et existentiel d'un être dont l'immanence est relative à l'Être dont l'immanence est absolue, rapport qui est mutuel, sans être ni homogène, ni totalement réversible (13).

Le fini, dans sa possibilité, dans son existentialité et dans son immanence, dépend totalement de Dieu, mais Dieu, tel qu'il est en lui-même, ne dépend nullement du fini. Cercle clos, circuit fermé, il subsiste totalement en soi, parce que la projection créatrice de sa liberté, qui fait son existence, coïncide pleinement avec la réflexion plénière de sa conscience dont surgit son essence. Impossible pour nous de penser, de vivre, d'être sans la médiation incessante et réalisatrice de Dieu, mais ni notre pensée, ni nos actes, ni notre être ne sont médiateurs ou de la pensée, ou du vouloir ou de l'être de Dieu, tel qu'il est en lui-même (14). La raison connaît la relation du fini à l'infini, mais la nature intrinsèque de la relation de l'Infini au fini lui échappe ; elle sait que Dieu est créateur, puisqu'elle ne peut vouloir et comprendre le fini que référé dynamiquement à un Acte d'une

(13) L'existence du fini implique nécessairement l'existence de l'Infini, mais l'existence de l'Infini n'implique nécessairement que la possibilité du fini.

(14) Ce n'est pas à dire que l'être de Dieu, en tant qu'il se diffuse dans le monde, ne soit pas conditionné par l'activité de l'homme. Le monde ne peut être achevé que si l'acte de l'homme répond à l'Acte de Dieu. En ce sens Dieu espère quelque chose de l'homme, car, sans cette collaboration, l'œuvre divine ne peut s'accomplir ; le monde ne peut être sauvé, si l'homme ne veut pas du salut.

efficace absolue ; mais la création demeure pour elle un mystère dont elle ignore le comment et le pourquoi. Dieu est l'Immédiat car c'est son actualité qui fait notre présence à nous-mêmes et notre déploiement au-delà de nous-mêmes ; il est non moins le Séparé, le Lointain, le Transcendant dont la vie immanente nous demeure étrangère.

Que ceux qui ont peur du mystère et qui redoutent le paradoxe, se rebiffent, qu'ils sacrifient soit la Transcendance à l'immanence ou inversement, que du moins ils sachent ce qu'ils font ! En ne tenant aucun compte des données immédiates de l'intuition religieuse, ils détruisent la religion, c'est-à-dire la vie la plus haute de l'esprit. En rationalisant l'Etre, dont ils nient le mystère, en voulant tout expliquer, ils rendent finalement tout inintelligible ; en ne voulant admettre que ce qu'ils comprennent, ils réduisent le champ de leur connaissance, car l'esprit peut savoir qu'une chose existe, sans savoir comment elle existe.

Pour nous, nous ne consentons point à sacrifier des certitudes immédiates à des postulats hypothétiques, à des à priori réducteurs. Nous savons avec certitude que Dieu est présent dans le monde, quoiqu'il soit transcendant au monde. Quant à savoir comment, en créant le monde, il sauvegarde sa totale transcendance, nous l'ignorons. Si déjà l'amour humain et l'acte de sa liberté ne peuvent être rationalisés, que dire alors de l'Acte de Liberté absolue et d'Amour divin d'où procède la création du monde et de l'homme ?

Jaspers, en philosophe hautain, croit pouvoir parler de religion sans se soucier de la Parole de Celui qui, durant tant de siècles et maintenant encore, permet à l'homme de se dépasser, de se libérer et de s'unir effectivement à Dieu. Il considère le christianisme comme une religion inférieure et relative à laquelle un philosophe ne peut prêter foi. Cette présomption est incroyable et les postulats philosophiques de l'auteur ne lui imposaient pas un jugement aussi radical et une attitude aussi suffisante.

En effet, si à un idéaliste, comme Hegel, le christianisme ne pouvait apparaître que comme un symbole relatif qui préfigure la religion pure de l'esprit, il aurait pu apparaître très différemment à Jaspers, car, pour un existentialiste, toute religion, si tant est qu'il en existe une, doit être concrète, historique et préternaturelle. Elle doit être concrète et historique, puisque l'homme est un esprit incarné qui ne peut communier à l'éternité que dans le temps, puisque l'homme ne peut vivre de la Transcendance que dans le *Dasein* et en communication existentielle avec d'autres hommes. Elle doit être préternaturelle ; car l'homme, pour se sauver, doit émerger à un niveau supérieur d'existence, et cette prorogation, cette sublimation de l'homme, suppose un miracle, un acte libre et existentiel de Dieu.

Alors, pourquoi Jaspers se détourne-t-il si résolument du christia-

nisme ? Parce qu'il impose des préceptes et des actes qui compromettent la liberté de l'homme ? Mais le chrétien ne choisit pas moins que l'incrédule et c'est librement qu'il s'engage au service du Christ. L'un et l'autre adoptent librement leur foi.

L'un a foi en une Transcendance pure, c'est-à-dire qu'il croit à un Absolu égoïste, indifférent aux maux des hommes, à une existence qui ne se diffuse point. L'autre a foi dans l'Incarnation ; il croit à un Dieu qui se donne et qui sauve ; il croit à la sainte Eglise, communauté ontologique et divine des hommes dans le Christ Sauveur.

Pour autant ce dernier renonce-t-il à sa liberté ? La fonction d'un acte libre n'est-ce pas de libérer ? Quelle est la foi qui libère, celle du païen qui croit à la Moira ou celle du chrétien qui croit à l'Amour? Quelle est la foi la plus existentielle, celle du chrétien qui s'engage au service de l'Être qui le dynamise à l'infini, ou celle du païen qui se lie à une transcendance qui lui enlève tout espoir d'être ?

Serait-ce par principe professionnel, parce qu'il veut à tout prix subordonner la religion à la philosophie que Jaspers traite durement le christianisme ? Mais, n'est-ce point vouloir l'impossible ? Les philosophes ont-ils jamais réussi à créer une seule religion vivante et réelle ? Subordonner la religion à la philosophie. n'est-ce point en fait supprimer toute religion ?

Au dix-huitième siècle les philosophes voulurent fonder une religion indépendante du christianisme ; ils se flattaient d'avoir réussi, car leur religion était théiste, morale et rationnelle. On sait comment les philosophes eux-mêmes bien vite s'en dégoûtèrent et s'en détournèrent. Ils la remplacèrent au dix-neuvième siècle par la religion de l'Idée, dont Hegel fut le génial architecte ; aujourd'hui ils lui substituent la religion existentialiste. L'immanentisme du pieux Hegel mena à l'irréligion de Feuerbach et de Marx ; la religion contemporaine de la pure transcendance mène à l'athéisme de Nietzsche, de Heidegger, de Sartre, sans parler de l'irréligion de tant d'autres qui, sans être philosophes, ont subi l'influence corrosive de la philosophie.

Athéisme ou Christianisme, voilà l'option concrète qui se présente aux consciences d'aujourd'hui. Jaspers le contesterait sans doute ; il soutiendrait que sa philosophie est religieuse, quoiqu'elle fasse fi du christianisme. Il se fait illusion. Sa religion philosophique est une position de compromis, un entre-deux sans consistance, une pseudo-religion et un pseudo-athéisme.

En fait, il n'existe pas, il n'existera jamais réellement de religion philosophique. La philosophie peut parfois initier à la religion ; jamais elle ne peut l'achever et instituer une religion parfaite, divine et humaine. Elle peut mettre en contact avec l'Absolu, mais qu'elle le conçoive ou comme l'Être, ou comme l'Idée ou comme l'Acte, cet

Absolu reste toujours pour celui qui n'est que philosophe l'impénétrable, l'insaisissable, l'abstrait, l'irréel.

La religion plénière doit être révélée, car ce n'est que par Dieu qu'on peut saisir le mystère de la vie divine ; elle doit être préternaturelle, car la nature de l'homme ne peut s'achever qu'en se dépassant ; elle doit être rédemptrice, car le péché serre l'homme à la gorge.

Que le païen, qui se bute à une transcendance muette et stérile, désespère et devienne irréligieux, nous le comprenons sans peine. Le chrétien est religieux et espère, parce qu'il a entendu la bonne nouvelle, parce qu'il sait que Dieu n'est ni le penseur hautain qui se refuse à diffuser sa lumière, ni le jouisseur égoïste, qui n'a nul souci du monde. Le chrétien sait que Dieu accueille le cri de sa misère. qu'il vient à son secours, qu'il se donne et aime ; il croit à une vie en Dieu et avec Dieu.

Par condescendance et bonté, Dieu s'est fait immanent au monde, dépendant de l'homme ; il n'est plus le Séparé, l'Etranger, mais le Dieu proche et miséricordieux, le Père.

Plusieurs existentialistes ont compris qu'une dialectique concrète et vivante devait les acheminer jusqu'au Dieu des chrétiens. Ayant à choisir entre le désespoir et l'espérance, ils se sont fait un devoir d'espérer, car espérer c'est être. Ils ont senti qu'on ne peut être que dans et par le Christ. Aussi ils ont adopté la foi chrétienne.

Faculté de Philosophie et Lettres
Namur.

Paul Ortegat, S. I.

DE SAINT MATERNE A RUYSBROEK L'ADMIRABLE

De saint Materne à Ruysbroek l'Admirable ; du premier évêque rhénan qui, peut-être, foula le sol d'une Belgique encore païenne, à l'ancien clerc bruxellois, devenu à l'ombre de la forêt de Soignes le « prince de la mystique néerlandaise », le chemin est long.

Pour le parcourir, mille ans ne furent pas de trop.

Route millénaire, marquée d'étapes nombreuses et faisant partie intégrante de la Geste de Dieu, de la grande épopée divine dans l'histoire ; faisant partie tout autant de notre patrimoine national.

Route dont il importait de déterminer les bornes milliaires et de retracer les courbes.

C'est maintenant chose faite.

Tenter de résumer en quelques pages l'évolution religieuse millénaire de tout un peuple, ce serait une gageure.

En présentant au lecteur de la Nouvelle Revue Théologique les trois premiers volumes qui constituent la première moitié de l'« *Histoire de l'Eglise en Belgique* » en cours de parution (1), force nous est donc de l'avertir : ce que nous voudrions, au cours de cette notice, ce n'est nullement résumer à notre tour le passé religieux de notre patrie ; c'est seulement donner une idée d'ensemble de la tâche entreprise et menée à bonne fin par le P. de Moreau : son ampleur, son intérêt, les grandes lignes de sa réalisation.

Il est superflu de présenter le P. de Moreau aux lecteurs de cette revue. Ils le connaissent de longue date. Depuis plus d'un quart de siècle, ils ont pu admirer l'objectivité avec laquelle il les tient régulièrement au courant des dernières parutions dans le domaine de l'histoire de l'Eglise et de l'archéologie. A plusieurs reprises, ils ont pu lire des articles signés de son nom et traitant presque tous un point d'histoire religieuse nationale (2). Ils ont pu ainsi se rendre

(1) E. de Moreau, S.I., *Histoire de l'Eglise en Belgique*. Coll. Museum Lessianum, section historique, nos 1-3. Bruxelles, Edition Universelle, 25 × 17 cm. — Tome I : *La formation de la Belgique chrétienne, des origines au milieu du Xe siècle*, XX-388 p. et 9 planches, 2e éd., 1947. Prix : 240 frs. — Tome II : *La formation de l'Eglise médiévale, du milieu du Xe aux débuts du XIIe siècle*, 2e éd., 502 p. et 25 planches, 1947. Prix : 280 frs. — Tome III : *L'Eglise féodale, 1122-1378*, 748 p. et 52 planches, 1946. Prix : 300 frs.

(2) Voir en particulier : L'apôtre de la Belgique ; saint Amand (1926, 1-12, 108-123). — Luther et l'Université de Louvain (1927, 401-435). — Les idées menaisiennes en Belgique (1928, 570-601). — Prêtres de Belgique (1830-1930). Dans le ministère paroissial (1930, 621-647). — Le rôle de la femme dans la conversion des peuples païens (1931, 317-339). — Les missionnaires belges aux Etats-Unis (1932, 411-439). — Comment naquirent nos plus anciennes paroisses en Belgique (1938, 926-946). — Les « monastères doubles », leur histoire, surtout en Belgique (1939, 787-792). — La vie secrète des Jésuites belges de 1773 à 1830 (1945, 32-69). — Le parti catholique belge, de ses origi-

compte par eux-mêmes des caractéristiques de l'écrivain et de l'historien : ses qualités narratives, son ton direct, son sens de l'objectivité, son amour du détail concret, précis, pittoresque, son mépris de toute phraséologie creuse. Venant du P. de Moreau une synthèse consacrée à l'histoire religieuse nationale ne pouvait être qu'une œuvre de maître.

Trop rares ont été jusqu'ici nos compatriotes qui s'intéressent ou se sont intéressés personnellement à notre passé religieux. Ils pouvaient faire valoir une excuse : l'absence de tout guide sûr. Cette excuse ne vaut plus : L'Histoire de l'Eglise en Belgique du P. de Moreau forme le guide sûr qui nous manquait. Un guide qui est à la fois un pionnier, puisqu'aucun de ses précurseurs ne parvint à réaliser une œuvre satisfaisante. Les trois essais, tentés au XVII^e siècle, ceux d'Heribert Rosweyde, de Jacques Baselius et de Guillaume Moncarré, ne sont, les deux premiers, que des ouvrages de polémique et le troisième qu'une nomenclature. Pas davantage ne sont à retenir la *Belgique chrétienne* de Dufau, dont le 1^er tome, seul paru, manque totalement de critique, ni les ouvrages du P. Speelman et du chanoine Claessens qui se limitèrent aux personnages illustres et négligèrent par trop les institutions.

Donc, malgré le caractère stéréotypé de cette formule, force sera de constater que l'ouvrage du P. de Moreau comble une lacune.

Cette lacune ne provenait pas d'un manque de matière : l'histoire religieuse de Belgique est une des plus riches du monde : tant dans le domaine des hommes que dans celui des institutions et des monuments, la Belgique a fourni au patrimoine chrétien de l'humanité un apport de premier ordre. Ce sera le mérite du P. de Moreau d'avoir mis cet apport en pleine lumière.

Cette lacune a pu provenir longtemps de l'inaccessibilité ou de la dispersion des sources. Il n'en est plus de même aujourd'hui. S'il reste encore bien des trésors inédits dans les différents fonds d'archives, beaucoup ont été publiés et une part notable du reste a été inventoriée. La situation diffère donc du tout au tout de ce qu'elle était il y a un siècle. Ce sera la chance du P. de Moreau d'être venu à point nommé pour profiter d'un travail d'inventorisation suffisamment poussé, d'une abondance suffisante d'études critiques de première main (auxquelles il a d'ailleurs pris sa part personnelle) et d'avoir eu le temps d'en donner une synthèse offrant toute garantie.

L'ouvrage tout entier doit compter six tomes. Les trois premiers ont paru ; le reste est en préparation. Les tomes I et II ont même déjà été réédités avec des remaniements notables (3).

---

nes à 1884 (1946, 321-329). — Prêtres belges tués par les Gueux (1566-1582) (1947, 785-812).

(3) Les tomes I et II ayant paru au cours de la guerre, la *N.R.Th.* n'a pu

Les grandes divisions de l'ouvrage sont fort simples. Sans doute, aucune date ne forme une coupure nette dans la trame de l'histoire ; les changements, même les plus soudains, ont toujours été le résultat d'une insensible évolution et n'ont jamais réussi à faire disparaître du jour au lendemain toute trace de la situation antérieure. Il y a donc toujours une part de convention et d'arbitraire dans tout sectionnement d'un ensemble vivant. Toutefois, le plan d'ensemble comportant six volumes, il fallait bien choisir cinq points de sectionnement, formant comme autant de « tournants » dans l'histoire et relevant eux-mêmes moins de l'histoire générale que de l'histoire de l'Eglise en Belgique. Cinq dates, aux alentours desquelles eurent lieu des événements assez importants pour avoir exercé une répercussion sensible sur tout le déroulement subséquent de cette histoire et séparant donc deux périodes offrant une réelle unité interne.

Les points choisis sont : 954, début du Saint Empire Romain ; 1122, Concordat de Worms ; 1378, début du Grand Schisme d'Occident ; pour les volumes suivants ils seront probablement : 1559, remaniement diocésain et Réforme ; 1789, Révolution française.

Ainsi, sauf le tome I qui embrasse toute la période de « formation de la Belgique chrétienne », comme le dit fort bien le sous-titre, chacun des tomes suivants doit comprendre environ deux siècles.

A ceux qui seraient tentés de reprocher à l'auteur d'avoir, par cette observation scrupuleuse de la justice distributive, fait la part trop large aux siècles anciens et en appelleraient au plan suivi par Pirenne dans son *Histoire de Belgique*, le P. de Moreau répondrait en insistant sur ce qui différencie l'histoire religieuse de la Belgique de son histoire politique (4).

---

en rendre compte à cette époque. Lors de la reprise de parution, une nouvelle édition de ces deux tomes étant en préparation, il a paru préférable d'attendre la parution presque simultanée des tomes I et II, nouvelle édition, et du tome III, pour les présenter tous ensemble au lecteur.

Entretemps l'auteur a eu l'heureuse idée de condenser l'essentiel de son travail en un volume unique : « *L'Eglise en Belgique, des origines au début du XX^e siècle* » (voir *N.R.Th.*, tome 67, 1940-1945, p. 990). Cet ouvrage, dégagé de tout appareil critique, abrégé d'un grand nombre de détails, est destiné à la masse de ceux qui seraient tentés de reculer devant le volume et le prix de l'ouvrage principal, mais il ne constitue qu'une initiation.

(4) « Il n'en va pas de même pour une Histoire de l'Eglise en Belgique. La formation de la Belgique chrétienne, c'est-à-dire l'évangélisation, l'organisation des évêchés, l'établissement des plus anciennes paroisses, la création des monastères mérovingiens, offre pour nous une importance primordiale. Alors se forge l'âme chrétienne de la Belgique. Les saints les plus honorés dans ce pays resteront toujours ceux de l'époque mérovingienne. Les monastères construits alors ont constitué un réseau qui a subsisté dans ses grandes lignes jusqu'à la Révolution française. La formation de l'Eglise médiévale présente aussi une très grande importance. Ainsi tout le monde sait que les institutions ecclésiastiques du moyen âge se sont maintenues pour l'essentiel jusqu'à la création, sous le régime français, de l'Eglise nouvelle. Ce n'est pas toujours

Et voilà pourquoi, sur les six tomes que doit comprendre l'ouvrage les trois premiers, malgré leurs 1600 pages, n'arrivent pas même à épuiser la seule période médiévale, les trois autres se voyant réserver la tâche cyclopéenne de conduire le lecteur de 1378 à nos jours.

Le tome premier est le seul qui s'étende sur une durée dépassant deux siècles : il va « *des origines au milieu du X^e siècle* ». Longue période, dont des parties entières se perdent dans la nuit. Tel ce V^e siècle, dont l'histoire religieuse reste pour nous un livre scellé, une table rase. Quant à ses deux voisins, le IV^e et le VI^e, c'est à peine si quelques noms y ont échappé au naufrage du temps. Il sera toujours impossible de déterminer, même à un demi-siècle près, le moment où les premières semences du christianisme furent apportées à nos régions ; impossible de revivre, avec ses détails historiques, le premier contact de nos ancêtres avec la vraie foi. On ne saura jamais quel fut le premier chrétien qui foula notre sol, et les plus anciennes listes épiscopales de notre premier évêché, celui des Tongres, offrent plus de difficultés que de points d'appui. Est-il seulement certain que ces évêques eurent une résidence fixe à Tongres ? Quelle fut, durant ces longs siècles, la proportion des chrétiens et celle des païens, quelle fut la qualité de ces chrétiens, leur foi, leur pratique religieuse ? Tant de détails que l'on voudrait savoir et que l'on ne saura jamais. Pas plus qu'un chrétien ne se souvient des cérémonies de son baptême, la Belgique ne se rappelle le jour où elle fut tenue sur les fonts baptismaux. Elle n'a même pas essayé, au cours des siècles, de suppléer à cette ignorance par un recours habituel à des légendes apostoliques ; elle n'a pas tenté d'accaparer l'activité d'un personnage biblique quelconque et n'a revendiqué aucun patronage suspect, pour valoriser une nouvelle Sainte-Baume ou un nouveau Compostelle. Les légendes hagiographiques auxquelles elle a, comme toutes les chrétientés du haut moyen âge, donné naissance, sont moins prétentieuses et plus modestes : si elles multiplient le merveilleux, si elles jonglent à plaisir avec les thèmes et empruntent sans vergogne à leur fonds commun, elles ne prétendent pas renouer artificiellement avec l'âge d'or.

Pourtant, ces légendes ont poussé dru dans le champ de l'histoire ; c'est le devoir de tout historien de les sarcler. A ce devoir, le P. de Moreau n'a pas failli : il s'est montré impitoyable pour toute végétation adventice. Et si, peut-être, certains champs en acquièrent un aspect plus clairsemé, du moins tout ce qui y pousse encore est-il garanti pur froment.

---

l'histoire la plus proche de nous qui nous fait le mieux comprendre le présent » (vol. I, p. XVII). L'argument ne manque point de pertinence ; il n'est pourtant pas irréfutable.

Il faut lire ces pages, où le P. de Moreau tente de faire revivre à nos yeux la pléïade de nos saints de l'époque mérovingienne : le paragraphe consacré à saint Amand, une vieille connaissance ; les notices concernant saint Vaast et saint Eleuthère, saint Géry et saint Omer, saint Lambert et saint Hubert et le septuple groupe des fondateurs de monastères.

En les lisant, il ne faut pas perdre de vue les quelques notes discrètes qui se cachent au bas des pages en petits caractères. Ces brèves références et discussions critiques sont en réalité le fondement sur lequel s'appuie tout l'édifice. Elles sont la preuve d'un labeur préparatoire acharné, d'une sûreté d'information qu'il est difficile de prendre en défaut, d'un jugement critique longuement éprouvé et auquel il est permis au profane de se fier totalement. Elles sont la preuve aussi d'un grand amour. Car seul l'amour a la patience qu'il faut pour glaner, grain après grain, tous ces menus détails qui composent l'histoire. Ces figures géantes qui se profilent à l'aurore de notre passé chrétien, ces rudes figures de défricheurs qui déracinèrent l'idolâtrie des cœurs de nos ancêtres, on sent, à le lire, que l'auteur leur a donné plus que sa conscience impartiale d'historien ; il leur a donné sa sympathie, une sympathie qui ne l'empêche pas, quand besoin en est, de manier le scalpel de la critique, une sympathie qui n'a rien à voir avec la crédulité, mais qui aide merveilleusement à comprendre la différence des temps et des mentalités ; une sympathie dont la première loi est la soumission au réel.

« *Du milieu du X^e^ aux débuts du XII^e^ siècle* ». Personne ne reprochera au deuxième tome de l'Histoire de l'Eglise en Belgique d'avoir mesuré la place avec parcimonie. D'autant plus, qu'il s'agit d'une période antérieure à ces deux siècles qui, pour une large partie du public cultivé, résument, ou peu s'en faut, tout le moyen âge. Pourtant, en lisant les quelque 400 pages que le P. de Moreau lui consacre, le lecteur ne tardera pas à s'apercevoir que cette période qui gravite autour de l'an mille possède, elle aussi, son importance ; elle a marqué de son empreinte notre passé religieux. C'est alors que l'Eglise a subi le contre-coup de la féodalisation de la société civile et que ses institutions durent s'y adapter, malgré les inconvénients considérables qui en résultèrent : démarcation de moins en moins perceptible entre le domaine laïque et le domaine ecclésiastique, confusion dans les rapports, dans le droit, dans les actes, dans les prérogatives. Conflits interminables qui en résultèrent.

C'est alors surtout que nos provinces firent leurs premiers pas durables sur la voie de la civilisation. Et elles firent ces premiers pas sous la conduite de l'Eglise. Comme autant d'étoiles au firmament, les monastères sont alors, sur la carte de notre pays, les foyers de lumière divine et humaine. Cette grande œuvre de préservation et

de régénération accomplie chez nous par les monastères, le P. de Moreau la dépeint tout au long et lui consacre la part du lion de son second volume. Dès la page 135, il montre comment, après une décadence monastique, conséquence des sécularisations carolingiennes et des invasions normandes, un quadruple mouvement de réforme insuffla aux monastères une vie nouvelle. Ordinairement, les manuels d'histoire générale ne parlent que de Cluny. Mais l'influence réformatrice de la grande abbaye bourguignonne ne se fit sentir chez nous que fort tard, à la fin du XI^e siècle, à un moment où les trois mouvements d'origine lotharingienne, ceux de Gérard de Brogne, de Gorze et de Richard de Saint-Vanne, avaient déjà gagné la partie. En un chapitre vaste et fouillé, le P. de Moreau rétablit sous leur véritable jour les divers épisodes de cette réforme monastique.

Depuis ce chapitre jusqu'à la fin du tome ou à peu près, l'ombre du monastère médiéval se profile, en clair ou en filigrane, à chaque page de ce volume.

Les monastères eurent leur mot à dire dans la querelle des Investitures, dans l'évolution du système féodal ; par l'importance de leurs domaines, ils formèrent la première puissance économique et financière de l'Europe Occidentale ; comme centres intellectuels et artistiques, il est quasi impossible de surestimer leur apport. Théologiens, chroniqueurs et biographes, hagiographes, écolâtres et copistes, miniaturistes, relieurs et architectes, dans tous les rangs les moines détiennent une place d'honneur. Seule la Cité de Notger se révèle leur émule. Elle est d'ailleurs à cette époque le seul centre religieux non monastique situé sur le territoire de la Belgique actuelle et possédant quelque rayonnement.

Il n'est pas sans signification que l'âme de notre Belgique médiévale ait été pétrie par des mains consacrées à la réalisation de l'œuvre de Dieu par la prière et le travail.

C'est un des grands mérites de l'ouvrage du P. de Moreau d'avoir rétabli clairement ces titres de noblesse de la Belgique monastique, soulignant ainsi indirectement l'injustice et l'ingratitude de ceux qui voudraient minimiser l'apport de l'Eglise à l'éclosion et à l'épanouissement culturels de nos régions.

Un tome respectable que le tome III, assez malheureusement intitulé « L'Eglise féodale » (5). Il ne lui faut pas moins de 683 pages,

(5) Nous regrettons le choix de ce sous-titre, ainsi que celui du tome II. Ils nous semblent plutôt mal correspondre aux périodes envisagées.

En effet, nous ne croyons pas que l'on puisse caractériser la période qui va « du milieu du X^e aux débuts du XII^e siècle » comme étant celle de *la formation de l'Eglise médiévale* (tome II), et moins encore que la période 1122-1378 fut celle de *« L'Eglise féodale »*.

Dès le milieu du X^e siècle, les grands traits de l'Eglise médiévale sont tracés ; elle n'a plus à se former. D'ailleurs, le terme d'Eglise médiévale est am-

tables et appendices non compris, pour conduire le lecteur du Concordat de Worms au Grand Schisme d'Occident (*1122-1378*). Un tome respectable et, malgré tout, un tour de force : tellement est riche cette période formant comme le cœur de la Chrétienté médiévale. Il n'y a rien de trop. Au contraire : bien des spécialistes regretteront que la place ait été si parcimonieusement mesurée à leur sujet de prédilection : développement des paroisses (13 pages), béguinages (7 pages), architecture gothique (6 pages), participation belge aux croisades (4 pages).

Les spécialistes auraient tort : un ouvrage de synthèse n'est pas une encyclopédie. Tel qu'il se présente, le tome III montre parfaitement ce que fut l'Eglise en Belgique, durant les deux siècles qui marquèrent l'apogée du moyen âge.

Plus vaste, plus fractionné que les deux précédents, ce tome III semble aussi subir dans une moindre mesure l'influence d'un centre d'intérêt primordial soutenant la trame de tout le récit. Supprimez dans le premier tome tout ce qui se rapporte à l'œuvre d'évangélisation de nos contrées, enlevez du second les monastères et leur rayonnement, il ne restera de toute notre histoire religieuse que des bribes inintelligibles.

C'est l'équilibre harmonieux des parties, plus que leur subordination à une idée centrale, qui fait le mérite du tome III.

Il s'ouvre par trois gros livres, consacrés tous trois à une période de l'histoire externe. L'ensemble remplit plus de trois cents pages. C'est beaucoup. Ce n'est pas trop, si l'on songe à la complexité des relations politiques d'alors, à l'importance du rôle joué par nos évêques de cette époque dans les conflits internationaux dont nos provinces étaient l'enjeu partiel. Est-ce trop, dire de certains évêques, qu'ils furent, en Flandre avant tout mais aussi à Liège, des agents actifs de pénétration française surtout vers la fin de cette période ? Est-ce trop, dire que la position qu'ils adoptèrent lors des différents schismes fut commandée en bonne partie par des considérations de politique féodale ou impériale ? Dans quelle mesure l'unification bourguignonne fut-elle rendue possible ou fut-elle contrecarrée par le courant politique séculaire dont les agents principaux étaient, à côté des féodaux et des villes, les puissances d'Eglise ?

Ce sont là questions impossibles à écarter en un tournemain. Tout jugement pondéré et nuancé, à ce sujet, requiert nécessairement un assez long exposé du *status quaestionis*.

---

bigu ; il ne peut signifier en toute logique que l'Eglise du moyen âge. Or ni l'Eglise ni le moyen âge n'ont connu au XI[e] siècle une période de formation. Quant à la période suivante qui fait l'objet du tome III, s'il est vrai que le XII[e] siècle est un siècle de féodalité, le XIII[e] ne l'est plus qu'à moitié et le XIV[e] plus du tout. Le titre choisi pour le tome III prête d'autant plus à confusion qu'il figure identique en tête du livre premier du tome II.

D'ailleurs, les documents conservés concernant cette période sont eux aussi bien plus nombreux que pour la période précédente.

Un quatrième livre tout entier est consacré aux Institutions ecclésiastiques. C'est un des plus précieux, tant par l'abondance et la variété des renseignements fournis que par sa concision : en moins de 70 pages, il passe en revue les légats romains, évêques auxiliaires, archidiacres, vicaire-général, official, pénitencier et scelleur, doyens et chapitres, clergé paroissial ; il étudie les assemblées : conciles provinciaux, synodes diocésains, chapitres de diverses espèces, sans oublier ceux de chanoinesses, et il lui reste encore de la place pour exposer l'évolution de cette institution si discutée que fut le « patronage » des petites paroisses rurales.

Si le livre quatrième forme pour l'historien une surprise agréable, que dire alors du cinquième : « *Les grands Ordres et la variété des instituts religieux* » ?

Impossible de ne pas y sentir le maître sur son terrain de prédilection. Impossible de ne pas voir un événement majeur de notre histoire religieuse en cette éclosion de groupements religieux, si soudaine et si riche qu'on pourrait à bon droit les appeler les Ordres champignons. Pensez donc : en deux siècles, 10 fondations cisterciennes pour hommes et 53 pour femmes ; 34 établissements de chanoines réformés ; 23 abbayes de Prémontrés ; 4 maisons de Croisiers ; une abbaye bénédictine à ajouter à toutes celles qui existaient déjà ; 10 Commanderies principales d'Hospitaliers de Saint-Jean ; 22 Temples ; 12 grands baillages de l'Ordre Teutonique ; 16 couvents de franciscains (dont 15 fondés entre 1224 et 1255) et un nombre égal de couvents dominicains (tous entre 1228 et 1279, en outre 3 couvents de dominicaines) ; enfin au moins 38 béguinages.

Plus d'une fondation nouvelle par an. Il n'est pas possible qu'une telle éclosion soit restée sans influence sur la vie et la mentalité religieuses de cette époque.

Aussi, les trois livres suivants : *Vie chrétienne, Littérature et philosophie* ; *Les principaux monuments de l'art chrétien,* ne viennent-ils que confirmer ce que les pages précédentes permettaient d'entrevoir.

La vie chrétienne, ce sont les Croisades : ces Gestes de Dieu, si populaires depuis les plaines de Flandre jusqu'aux collines ardennaises. De la Flandre à Constantinople, de Bouillon à Jérusalem, nos armées ancestrales, parties au cri de *Dieu le veult,* ont affirmé bien haut leur foi chrétienne.

La vie chrétienne, c'est le développement du culte des saints, anciens et nouveaux. Avec Boniface de Bruxelles, Ivette de Huy, Marguerite de Louvain, Wivine et autres, c'est la dernière fois que la Belgique fournit un renfort compact au martyrologe des saints.

La vie chrétienne, c'est l'épanouissement de la charité, de la pra-

tique religieuse, même dans ses manifestations excentriques comme celle des flagellants.

La vie chrétienne, c'est surtout l'efflorescence mystique. Le réalisme terre à terre ne forme qu'un des pôles de notre caractère national. Dans l'histoire de la spiritualité, nos ancêtres ont écrit des pages précieuses parmi lesquelles celles de Ruysbroek l'Admirable sont les plus connues (6).

Après la vie chrétienne, « littérature et philosophie ». Le XIII^e^ siècle voit s'affermir le règne des chroniqueurs et des scolastiques ; règne d'un intellectualisme encore entièrement ensoutané, mais où l'on peut déjà pressentir les prodromes de la naissance d'un esprit laïque.

Quant aux pages consacrées à l'art chrétien, elles englobent tout l'art roman et le début du gothique. C'est assez dire leur importance.

Heureusement que, depuis un siècle, le dogme des ténèbres médiévales, si cher aux historiens à la Michelet, s'est notablement démonétisé. S'il en reste encore quelque chose dans les recoins de quelque esprit primaire, l'ouvrage du P. de Moreau est bien fait pour lui donner le coup de grâce.

Il est certain que notre moyen âge chrétien fut une belle période dont les Belges ont le droit d'être fiers.

Pourtant rien ne serait moins exact que d'en conclure à une sorte de médiévolâtrie, qui sourirait assez à certains publicistes contemporains. Il ne faut pas que la lumière médiévale nous aveugle, au point de nous rendre incapables de voir les ombres. La médaille médiévale, bien frappée, possède son revers et le clergé lui-même, si l'on ajoute foi aux témoignages des contemporains, est loin d'être sans reproche.

Déterminer le niveau moral du peuple et du clergé médiéval est une tâche délicate ; car il est difficile de savoir jusqu'à quel point ces témoignages contemporains sont véridiques et jusqu'à quel point ils nous rapportent, non l'exception, mais la règle.

Historien loyal, le P. de Moreau a décrit toute la médaille : avers et revers, avec la même impartialité, le même souci d'être avant tout objectif et de ne pas fausser les perspectives. Si son œuvre peut fournir la matière d'un panégyrique, elle forme aussi un arsenal pour l'avocat du diable, pour autant que ce dernier se contente de la vérité.

Faut-il rappeler les batailles d'excommunications que des prélats se lançaient mutuellement l'un à la tête de l'autre, pour des motifs où souvent la politique tenait la première place ? Faut-il rappeler

(6) Le tome III contient un exposé en 10 pages (550-559) de la doctrine du grand mystique brabançon, basé surtout sur l'*Ornement des Noces spirituelles*. Cet exposé est une œuvre posthume du P. Maréchal, une compétence de premier ordre dans les questions d'histoire de la mystique.

les courses aux bénéfices et les abus simoniaques qui fréquemment en résultaient ? Faut-il rappeler que les deux assassinats les plus célèbres de cette époque, ceux de Charles le Bon et d'Albert de Louvain, furent perpétrés avec la complicité quasi certaine d'au moins un haut dignitaire ecclésiastique ? Faut-il rappeler qu'à côté d'évêques modèles, il y en eut d'autres, dont l'histoire de l'Église n'a pas à être fière : tel cet Henri de Gueldre, évêque de Liége de 1247 à 1274 sans avoir reçu les ordres majeurs, auquel le P. de Moreau consacre un chapitre entier intitulé « un pontife de sinistre mémoire » (p. 148-157) ? Faut-il rappeler que dans certains couvents mixtes « les fenêtres étaient devenues des portes » ? Faut-il rappeler que, si le médiéval avait la foi du charbonnier, sa vie morale était loin d'être immaculée ? Faut-il reproduire les invectives de Boendaele et de Ruysbroek sur les toilettes des femmes, celles du *Niwe Doctrinael* et du *Poème Moral* contre les divertissements du dimanche et ceux des pèlerinages, celles de la chronique de Saint-Trond contre certaine barque diabolique vénérée presque à l'égal d'une idole ? Et l'on pourrait continuer...

Mais tous ces postes figurant au débit, l'auteur ne les souligne pas plus que ceux qu'il énumère au crédit. Et si l'on veut être loyal, ces derniers l'emportent bien sur les premiers. C'est d'ailleurs le cas, pensons-nous, de toutes les époques de l'histoire dont le Christ est le maître reconnu.

Il ne faut donc pas s'effrayer à la lecture des statuts diocésains d'alors, dont le P. de Moreau résume diverses stipulations en une page, dont la lecture n'est pas dénuée d'intérêt :

« Ne pas entendre les confessions dans des endroits retirés ou obscurs ; garder pendant l'administration un extérieur réservé et modeste ; ne pas confesser une femme quand elle est seule à l'église ; ne pas admettre les aveux de personnes avec lesquelles le confesseur a péché ; imposer des pénitences en rapport avec les fautes, par exemple pour les fautes charnelles : le jeûne, la discipline ou d'autres mortifications ; tenir secrets les noms des complices qui auraient été révélés par le pénitent ; ne pas célébrer soi-même les messes que l'on aurait imposées comme pénitence ; confesser ses propres péchés mortels, au moins une fois l'an, au doyen du concile ; ne pas célébrer le saint sacrifice sans avoir d'abord récité matines et laudes, après avoir mangé et avant d'avoir pris son sommeil. Celui qui dit la Messe avec une conscience souillée pèche au moins trois fois mortellement. Les membres du clergé doivent s'abstenir avec soin de participer aux jeux, à la fête des fous, de porter des armes, d'entrer dans les auberges, de se mêler aux rixes, d'assister aux spectacles, d'exercer les métiers d'aubergiste, de boucher, d'histrion, de tisserand et — bien qu'ici la défense soit moins stricte — ceux de jardinier, de peintre, de pêcheur, de barbier. Les curés n'inviteront que très rarement des personnes étrangères à dîner chez eux et se montreront également très sobres à accepter les repas chez autrui. Ils n'admettront pas à loger dans le presbytère des femmes d'un âge inférieur à quarante ans. Tous porteront la tonsure et l'habit clérical. Un statut de la province de Reims repris à Cambrai fixe à un potage et à deux plats le repas ordinaire des prêtres de paroisse » (p. 588).

Si l'on veut les juger sans parti pris, les divers points énumérés ne font point l'effet d'une règlementation à l'usage de criminels. Bon nombre d'entre eux sont encore en vigueur de nos jours. D'ailleurs, les textes de lois, à eux seuls, ne permettent pas de conclure à un niveau de moralité ; ceci relève de la pratique coutumière. Aussi, après avoir cité cette page, le P. de Moreau conclut-il avec raison : « Plutôt que de répéter des allégations vagues et insuffisamment fondées, comme il se fait dans presque tous les ouvrages même les plus critiques, nous préférons nous abstenir de tout jugement en cette matière délicate » (p. 589).

L'histoire ne se transmet pas seulement par le récit des activités humaines édifiantes ou non ; elle se survit aussi dans ses œuvres. L'Eglise a marqué le visage de notre pays ; et le récit de son histoire en Belgique ne serait pas complet s'il prétendait se borner à n'être qu'un récit sans plus. A côté du texte qui raconte, place doit être faite aux trésors légués par les siècles, à ces témoins directs qu'ils nous ont laissés d'eux-mêmes.

Le P. de Moreau a tenu compte largement de cette exigence de l'histoire. Non seulement son texte recourt fréquemment à des citations d'auteurs contemporains, surtout lorsqu'il s'agit du récit d'événements importants. Mais encore chacun des trois tomes est abondamment illustré. Dans le choix de ces illustrations, que l'auteur aurait voulu plus abondant encore, perce le goût du connaisseur, le regard qui ne s'est pas limité dans son choix aux reproductions classiques, aux clichés doublement clichés, au sens propre et au sens figuré : Ivoire du Cinquantenaire, fonts de saint Barthélemy, Cathédrale de Tournai, saint Amand dictant son testament à Baudemundus, Châsse de sainte Gertrude, Notre-Dame de Huy, mais qui a su choisir le détail typique, caractéristique et original.

Impossible de tout citer mais il est certain que le lecteur admirera la demi-douzaine de reproductions d'anciennes miniatures (t. II, pl. III à VIII) ; il est certain que le « Diable chevauchant Behemoth » du *Liber floridus* lui fera mieux comprendre certains aspects de la mentalité médiévale. Il est certain qu'il ne s'attendra pas à trouver la reproduction d'une page des statuts diocésains de Tournai (tome III, pl. XV) ou du manuscrit original de la Chronique de Gilles d'Orval (tome III, pl. XXXV), qu'il s'attendra moins encore à trouver toute cette collection de figurines (tome III, pl. XXXIV) plus semblables à première vue à un fonds de musée colonial qu'à des ex-voto en l'honneur de saint Léonard et de saint Clément. Il est certain qu'il retrouvera avec plaisir les silhouettes de quelques-unes de nos plus anciennes églises rurales : Hastière, Orp-le-Grand, Herent, Bertem, Bovekerke. Il ne sera pas moins surpris par la statuette de Charles le Bon (tome III, pl. I), la tombe d'Henri I^er^ de Brabant

(tome III, pl. VII-VIII) et plus encore par le crâne de saint Albert de Louvain (tome III, pl. IX).

Parmi les nombreux acteurs de notre histoire religieuse, le P. de Moreau a réservé une place très large, comme il se doit, aux figures de premier plan. Plusieurs d'entre elles occupent un chapitre entier : saint Materne, saint Servais, saint Amand, Notger, Wazon, Radbod II, Jean de Warneton, Gérard de Brogne, Richard de Saint Vanne, Poppon de Stavelot, Charles le Bon, Wibald de Stavelot, saint Albert de Louvain, Albert de Cuyck, Etienne de Tournai, Walter de Marvis, Hugues de Pierrepont, Henri de Gueldre, Adolphe et Englebert de la Marck.

Mais il faut lui rendre cette justice : la place très large faite aux grandes figures respecte la vérité des perspectives. Il sait que l'histoire de l'Eglise c'est l'histoire d'une collectivité et que, sans vouloir donner dans le travers de certaines écoles sociologiques, il n'est plus permis d'écrire l'histoire sans se pencher sur la vie passée de la foule anonyme.

L'histoire de l'Eglise comporte des saints ; mais les saints eux-mêmes n'apparaissent et ne survivent dans l'Eglise — surtout au moyen âge — que par l'effet de la *vox populi* et grâce à un culte public.

L'histoire de l'Eglise compte de grands évêques, de grands abbés. Mais ces grands prélats n'ont pu gouverner leur diocèse, administrer leurs monastère que grâce au concours ou malgré l'opposition de larges couches populaires.

L'histoire de l'Eglise se glorifie de ses grands savants, de ses grands artistes. Mais toutes ces fleurs n'ont pu germer en elle que parce qu'elles étaient nourries par le terreau chrétien, et sur le plan de l'histoire l'importance des hérétiques eût été nulle si leurs chefs de file n'avaient trouvé écho dans la masse.

Cela le P. de Moreau le sait et il en tient compte : chaque volume insiste largement sur les multiples aspects de cette histoire interne et collective : le fonctionnement des institutions, les manifestations de la vie intellectuelle et artistique, la vie chrétienne du peuple : culte des saints, des reliques, prédication populaire, vœux, processions, pèlerinages, institution des « sainteurs », fêtes chrétiennes, charité et enseignement, superstitions et hérésies.

A côté des figures de premier plan, dont il a été question plus haut, il a tenu à divulguer le souvenir d'acteurs secondaires et d'obscurs tâcherons. Son palmarès ne retient pas seulement les noms des prix d'excellence, mais encore ceux qui décrochèrent un quelconque accessit dans une branche secondaire.

Son œuvre a donc réussi à garder — du moins dans une certaine mesure — cette impression de densité humaine, inséparable de tout

événement historique, dont aucun n'est pensable sans un grand nombre d'acteurs et de figurants.

Nous apprenons ainsi que la plus ancienne chrétienne dont le souvenir nous ait été conservé s'appelait Aluvefa (nous dirions Aluvière) ; petite fille maestrichtoise, morte à trois ans ; « tant qu'elle put vivre elle fut très douce » ; à ces lignes de son épitaphe elle doit de voir son nom, prononcé avec combien d'amour par un père armé d'une francisque, recopié quinze siècles plus tard à des milliers d'exemplaires par les rotatives d'une imprimerie. Avait-elle des frères et sœurs, des compagnes de jeu douces et chrétiennes comme elle ? Nul ne le saura sans doute jamais.

Nous apprenons ainsi que les parents des saintes Harlinde et Relinde s'appelaient Adalhard et Grinuara ; qu'à eux revient l'initiative de la fondation du monastère d'Aldeneik ; que le *vir inluster* Amalfridus et sa femme Childeberte, que Adalsquarus et sa femme Aneglia fondèrent eux aussi des monastères pour leurs filles Auriane et Siccidis (combien seraient-ils les « hommes illustres » du XX^e^ siècle qui agiraient de même ?) ; nous apprenons que les parents de sainte Berlinde Odelardus et Nona étaient propriétaires d'une villa à Meerbeke et que son frère Eligardus fut tué par les Normands en défendant le camp d'Assche près de Bruxelles.

Nous apprenons que vers l'an mille l'abbaye de Saint-Bertin était gouvernée par Odbert, abbé bibliophile et célèbre miniaturiste, dont les œuvres se reconnaissent à la prédilection pour les fonds pourprés, la dorure des lettres, au charme des scènes intérieures, à l'encadrement décoratif par feuilles d'acanthes.

Nous apprenons que de 840 à 855(?) Liége posséda un évêque, Hartgarius, qui parlait trois langues, aimait les sciences, les lettres et les arts et que son zèle toujours en éveil « arrachait les brebis aux loups ».

Nous apprenons que les familles nombreuses étaient à l'honneur parmi la noblesse hesbignonne : Thierry de Rochefort, Warnier de Valroux et Gilles de Sassembrouck ont 9 enfants, Humbert de Lexhy et Renier de Valroux, 10, Oury de Bombaye et Yves de Montferand, 11, Breton le jeune de Waroux, 13, Eustache de Hognoul, 15, Gilles de Gavre, 19, et le sire de Warfusée, 20.

Le P. de Moreau nous a aussi conservé les noms des deux chanoines de Saint-Lambert qui découvrirent le corps de saint Albert de Louvain, assassiné aux portes de Reims : Thomas de Marbais et Elie de Bouillon. Il ne nous laisse pas ignorer que le philosophe Jean Buridan, devenu célèbre par son exemple de l'âne placé entre deux picotins, était un artésien de Béthune. Il nous raconte qu'Arnulf de Bruxelles, entré à Villers comme frère convers au début du XIII^e^ siècle, se roulait dans les orties et s'était fait un cilice avec onze peaux de hérissons cousues ensemble. Il signale qu'un chevalier féru

de joutes et de tournois, Gerlach de Houtem, fit un pèlerinage à Rome à la mort de sa femme et, revenu au pays, choisit comme ermitage le creux d'un arbre. Evidemment, il n'oublie pas de raconter par le menu les péripéties de la vie de Wulflaïc, le seul stylite que compta notre histoire.

Désormais, il ne faudra plus recourir à des ouvrages spécialisés pour savoir que, parmi les fondateurs de l'abbaye des Dunes, figure un « maître Eustache », que sous l'administration de son onzième abbé, Nicolas de Bailleul (1232-1253), cette même abbaye des Dunes comptait 120 moines et 248 convers, chiffres qui, à la fin de ce même XIII[e] siècle, seront portés respectivement à 179 et 346.

Et l'on pourrait continuer.

A elles seules, les tables des noms propres des trois premiers tomes comprennent 74 pages. Tous assurément ne sont pas des noms de personnes. Mais, au terme de ces 1600 pages, le lecteur n'en aura pas moins vu défiler devant ses yeux plusieurs milliers de nos ancêtres, ayant tous figuré à leur place dans l'épopée de la christianisation de notre pays.

Pourtant, lorsqu'après les avoir lues, on referme les 1600 pages de cet ouvrage magistral, on ne peut s'empêcher, l'esprit lourd d'un apport millénaire, de ressentir une sorte de regret, une espèce de nostalgie. Car ces reconstitutions riches et denses d'épisodes et de périodes de l'histoire présentent un danger contre lequel il importe de se prémunir. Danger d'autant plus insidieux lorsqu'il s'agit de l'histoire religieuse. Ce serait de considérer comme réalisable ce qui n'est, après tout, qu'une limite vers laquelle l'histoire tend sans jamais l'atteindre. Au fond, toute œuvre d'histoire — surtout si elle a pour objet un domaine spirituel — est condamnée à n'atteindre que l'épiderme du passé. Malgré tous les efforts louables de faire de l'histoire la reconstitution d'une tranche de la vie de l'humanité, les quelques êtres dont nous parvenons, à force de critique patiente, à reconstituer les mouvements et les gestes, ne se débattent finalement sur l'écran du passé que comme des polichinelles ou des pantins, avec par-ci par-là quelques étincelles d'âme. Il faut en prendre son parti : dans le passé comme dans l'avenir, il est réservé à Dieu de scruter les reins et les cœurs. Et l'histoire -- même et surtout l'histoire de l'Eglise — ne sera jamais qu'une pauvre petite caricature indigente du grand Livre divin *in quo totum continetur unde mundus iudicetur*. Seuls les yeux de Dieu contiennent le film complet de l'évolution mondiale et de chacune de ses composantes. Nos livres d'histoire — à mettre les choses au mieux — ne sont qu'une collection lacuneuse et fragmentaire de vues instantanées. Jamais aucun d'entre eux ne racontera comment nos ancêtres, génération après génération apprirent le signe de la Croix, le Notre Père et l'Ave Maria sur les

genoux de leurs mamans. Et pourtant, sans elles, sans nos mamans chrétiennes, toute l'histoire de l'Eglise en Belgique eût été impossible.

Jamais aucun livre d'histoire ne racontera fût-ce un seul des dialogues secrets échangés au fond des cœurs entre Dieu et nos ancêtres : les cheminements de la grâce, les combats des vertus et des vices, les échos de la joie et de la souffrance, la mélodie que chaque être chante en l'honneur de son créateur. Et c'est là pourtant le ressort qui anime toute la vie religieuse de l'humanité, en Belgique comme ailleurs.

Jamais aucun livre d'histoire ne parviendra à faire revivre le passé. Aucun d'ailleurs n'affiche une telle prétention.

L'objectif visé par une œuvre historique — et un objectif réalisable celui-là — c'est de le rendre connaissable et intelligible, non dans sa structure profonde, ni dans ses remous subconscients, ni dans sa conduite transcendante, ni dans son éparpillement multiple, mais dans la succession temporelle des principaux gestes de l'humanité, replacés, dans la mesure du possible, dans leurs divers climats historiques ; c'est de montrer ainsi la direction suivie par l'évolution de l'univers au cours de ses différentes étapes dans la réalisation du plan conçu par Dieu.

Dans ce plan historique conçu par Dieu, la Belgique avait sa place ; une place qu'elle a remplie avec foi et vaillance, avec courage et constance. Destinée par la nature à devenir la plaque tournante de l'Europe, notre patrie devint aussi le carrefour de la Chrétienté.

Comment elle le devint par une longue ascension millénaire, quels furent les principaux noms qui marquèrent comme des bornes milliaires la route suivie, on le savait depuis longtemps d'une science bâtie par bribes et fragments.

Ces bribes et fragments viennent d'être réunis en une longue phrase, chantant toute la louange de Dieu.

Espérons que cette phrase, brillamment commencée par une riche protase, le Père de Moreau pourra la mener au terme actuel de son apodose. Car si elle s'ouvre sur saint Materne elle ne se clôt pas sur Ruysbroek l'Admirable mais elle se continue encore jusqu'au cardinal Mercier et à Fernand Tonnet en attendant l'avenir.

Louvain. Roger MOLS, S. I.

LE BIENHEUREUX CONTARDO FERRINI

D'avoir été le premier en France, il y a trente-cinq ans, à faire connaître au grand public catholique, dans un article du *Correspondant,* l'attachante figure de Contardo Ferrini (1), alors que l'idée d'en ouvrir le procès de béatification avait été depuis peu accueillie par Pie X, me vaut sans doute l'honneur d'en célébrer à nouveau dans cette revue les titres divers à notre vénération, après que le Pape régnant vient de l'inscrire au nombre des Bienheureux.

Trente-cinq ans ! Ce long espace de temps pour nos brèves existences — que Dante estime représenter la moitié de la durée moyenne d'une vie humaine — est, au vrai, singulièrement court dans la pratique ordinaire des canonisations. Il a fallu moins de temps encore pour élever sur les autels sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Mais la multitude de miracles que le monde entier lui attribuait devait impressionner spécialement les juges de sa cause. Et elle rentrait pleinement dans les cadres de la sainteté classique, si l'on ose dire. Au lieu qu'un professeur de droit, que beaucoup de nos contemporains ont coudoyé en diverses Universités, qui a présidé des jurys d'examen et participé à des commissions ministérielles, figuré en bonne place dans le conseil municipal d'une grande ville et mené des négociations électorales, en somme exercé des activités dont aucune n'éveille par elle-même l'idée d'une haute vertu, cet exemple, sans être paradoxal, apparaît du moins inhabituel. Ce sera l'honneur spécifique du nouveau Bienheureux d'avoir sanctifié, dans un âge et un milieu où déjà l'incrédulité et de médiocres ambitions régnaient assez communément, des tâches qu'ont illustrées jadis, et aujourd'hui encore, d'autres grands chrétiens, mais que l'esprit du siècle ne permet pas de retenir comme prédisposant d'emblée à figurer au calendrier de l'Eglise.

Sans chercher bien loin, on trouve pourtant un précédent au cas de Contardo Ferrini, et c'est celui d'Ozanam, dont on sait que le procès de béatification est également commencé. Il y a même entre leurs deux vies d'étonnantes similitudes, autorisant à qualifier Ferrini, comme je le fis naguère, d'« *Ozanam italien contemporain* ».

Tous deux sont nés à Milan et furent baptisés dans la même église de Saint-Charles au Corso ; docteurs en droit, tous deux devinrent professeurs d'Université et publièrent de nombreux ouvrages ; tous deux possédèrent de vastes connaissances linguistiques, unissant à celle du latin et du grec l'usage des cinq principales langues modernes

(1) *Un Ozanam italien contemporain* : *Contardo Ferrini,* dans *Le Correspondant,* 10 mai 1913.

et même l'étude de l'hébreu pour mieux entendre la Bible ; tous deux prirent part à la vie publique de leur pays ; tous deux goûtèrent profondément les beautés de la nature ; tous deux enfin moururent jeunes, Ozanam à 40 ans, Ferrini à 43. Et dans leur pratique des vertus, sous les formes particulières de leur piété, on pourrait discerner aussi bien des ressemblances.

Mais, à côté de celles-ci, il faut signaler d'évidentes diversités de tempérament. Ozanam fut avant tout ce chrétien homme d'action qu'enflamme le zèle de la Maison du Seigneur et qui, sans aimer la polémique pour elle-même, s'y prête volontiers dans un dessein d'apostolat. En lui l'élan du cœur surpassait encore les clartés de l'intelligence, et l'on prétend que l'institution des Conférences de Saint-Vincent de Paul, son plus beau titre de gloire, fut elle-même, à l'origine, une réponse pratique à une objection de compagnons incrédules.

Contardo Ferrini nous apparaît par contre, et de plus en plus à mesure qu'il avance en âge, comme un homme de vie intérieure, de vertus cachées, un contemplatif, dans toute la mesure où peut l'être un homme que se partagent des devoirs temporels et des études profanes très astreignants, agissant par son exemple plus que par sa parole et surtout par le rayonnement d'une insurpassable sérénité.

Enfant aux réactions vives, on le juge espiègle et parfois même taquin, — comme le jour où il s'amuse à verser du vin sur la belle culotte blanche d'un camarade au cours d'une promenade champêtre, ou jette dans un puits une paire de pantoufles que l'on cherchera longtemps. Mais sa première communion, préparée et accomplie avec le plus grand sérieux, marque déjà une étape décisive de sa jeune vie chrétienne, que soulignent ses photographies. Le terme de « conversion » nous paraît bien gros pour caractériser cette évolution. Cependant l'image de Contardo à 9 ans, les mains dans ses poches, le visage un instant immobilisé par l'objectif, mais que l'on sent prêt à rire, de la joie pure d'un enfant heureux, est seulement celle d'un *birichino,* ce mot intraduisible de la savoureuse langue italienne, que rend fort mal notre « gamin ».

Mais à 15 ans, l'adolescent est déjà tout autre : la gravité pensive, un peu mélancolique, s'est substituée à la vivacité de naguère ; travail et piété transparaissent également du large front, des yeux profonds et doux où l'on devine le pressentiment et l'horreur du péché. Et si nous ne savions par son biographe qu'à ce moment, dans le village des bords du lac Majeur où sa famille passait l'été, on appelait déjà Contardo « le Saint Louis des Ferrini », nous dirions nous-mêmes, à en juger par l'aspect seul, qu'on ne se représente pas autrement saint Louis de Gonzague.

A l'âge où, dans nos sociétés corrompues, la curiosité des garçons, même exempts de perversité, s'aiguise vers le mystère charnel, où

leurs distractions sont si souvent brutales et vulgaires, Contardo Ferrini, encore lycéen, lie connaissance à la Bibliothèque ambrosienne avec son célèbre préfet, l'abbé Ceriani, et, à l'heure de midi, va se mettre auprès de lui à l'étude des langues sémitiques, notamment du syriaque, et en reçoit les premières notions de copte et de sanscrit. Un autre prêtre de grande valeur, savant géologue, dira de lui à cette époque qu'il est *le jeune homme le plus érudit d'Italie*.

Il avait, d'ailleurs, de qui tenir. Son père, Rinaldo, physicien émérite et, lui aussi, admirable chrétien, lui était un perpétuel modèle, qu'il devait pourtant dépasser. Son oncle maternel, l'abbé Antonio Buccellati, professeur de droit pénal à l'Université de Pavie, l'y accueillera en 1876, âgé seulement de 17 ans. Il y mènera, dans un internat un peu analogue aux collèges d'Oxford et de Cambridge, le Collège Borromée, une vie qui ne ressemble que pour le cadre extérieur à la définition classique de l'étudiant, car, pour les sentiments intimes qui la pénètrent, elle en diffère déjà grandement.

On le voit d'une assiduité exemplaire aux cours universitaires, assis toujours au premier rang et prenant des notes auxquelles recourront volontiers ses camarades moins diligents, car elles sont déjà remarquables par leur précision synthétique et, accompagnées du commentaire oral de leur auteur, font parfois mieux comprendre le cours lui-même que si l'on y avait assisté. Mais aux sorties nocturnes, aux beuveries, même à l'ébrouement des « escholiers » pendant le 1/4 d'heure qui sépare un cours d'un autre, aux entours de l'Université, Ferrini ne prend aucune part. Il se glisse à ce moment dans une église voisine et va y prier devant le Saint-Sacrement, qu'il visite souvent plusieurs fois par jour, en quelque lieu qu'il se trouve, tandis qu'au petit matin il assiste quotidiennement à la messe, avant le lever de ses compagnons.

La vie des étudiants, nominalement catholiques, au Collège Borromée, dont un prêtre est recteur et que patronne une grande famille de l'aristocratie lombarde, rappelle par plus d'un côté l'esprit de notre enseignement public sous la Restauration. La façade est chrétienne, mais la piété et la foi elle-même sont considérées par la jeunesse comme des survivances désuètes. L'assistance à la messe est obligatoire le dimanche pour les élèves ; mais pas un d'entre eux, sauf le seul Ferrini, ne s'y agenouille devant l'hostie, et le recteur n'ose pas célébrer le Saint-Sacrifice en semaine dans son propre collège, sachant qu'il n'y viendrait personne. C'est Contardo Ferrini qui l'y décidera par la suite, en lui promettant d'y amener quelques camarades, ce qu'il fait avec succès pendant de longs mois. Mais pas un cercle de jeunesse catholique n'existe encore dans les Universités italiennes, en ces années qui suivent de près la formation d'une unité politique, réalisée contre les protestations du Saint-Siège. L'étudiant qui veut s'affirmer pleinement chrétien ne doit pas seulement triom-

pher du respect humain, mais supporter parfois de véritables brimades et de continuelles moqueries.

Cela dans le domaine des croyances, mais aussi et surtout de la conduite morale. Le jeune homme chaste passe pour un phénomène. Or, cette vertu atteint chez Ferrini une extraordinaire délicatesse. Elle est sans doute sa note distinctive la plus accusée, l'emportant même sur la piété, l'humilité, l'esprit de pauvreté, la charité, le renoncement, qu'il pratiquera à un degré héroïque. Un mot un peu cru le fait rougir, un livre, un dessin indécent, mis brutalement sous ses yeux, lui causent une souffrance telle que son visage en devient comme crispé et qu'on dirait qu'il va s'évanouir. C'est par là surtout qu'il s'apparente à saint Louis de Gonzague. On devine le parti que des camarades malicieux peuvent tirer de semblables dispositions, même envers un compagnon qu'au fond ils estiment. La dernière année que Ferrini passe à l'Université, en 1879-80, où il avait été élu *doyen* des étudiants du Collège Borromée, — charge honorifique sans responsabilités bien précises mais qui témoigne du moins qu'on n'avait pas d'hostilité à son égard — fut de ce point de vue pour lui la plus cruelle. Parce qu'il s'était cru en droit de faire quelques remontrances aux plus libres de ses camarades pour leurs propos ou leurs chansons obscènes, ils lui rendirent intenables pendant cet hiver d'une rigidité rarement atteinte les deux ou trois salles chauffées de l'édifice, — salle de lecture ou salles de jeux, — le contraignant, pour n'avoir pas à rougir de ce qu'il voyait ou entendait, à se réfugier dans sa propre chambre, l'une des plus inconfortables et, comme toutes les autres, dépourvue du moindre chauffage. Cela durant l'hiver entier.

Au terme de ses études universitaires, Ferrini obtient une bourse de séjour à l'étranger et, déjà orienté vers l'étude du droit romain, choisit de se rendre à Berlin, où cet enseignement était alors représenté par des maîtres d'une renommée européenne. C'est la seconde étape de sa vie d'étudiant, à certains égards plus féconde et plus réconfortante que la première. Il abordait avec une certaine appréhension cette capitale protestante, où il se demandait s'il pourrait pratiquer sa religion avec toute la plénitude qu'il désirait. Il y trouve, au contraire, autour de la paroisse Sainte-Edvige, dont le curé devient son confesseur, et alors que sévissait dans toute l'Allemagne le Kulturkampf, une vie chrétienne non, certes, plus intense que dans sa famille, mais plus organisée déjà, plus militante, en quelque sorte, que dans sa patrie, ainsi qu'il advient souvent dans les pays où les catholiques se savent et se sentent une minorité.

C'est à Berlin qu'il devient notamment confrère de Saint Vincent-de-Paul, à l'exemple de son ami le Dr Westermaier, professeur de botanique à l'Université. C'est là aussi, peut-on supposer, qu'il sen-

tira la première impulsion vers le Tiers-Ordre de saint François, auquel appartenait le même maître.

Notons ici en passant que, si l'influence franciscaine dans la vie de Ferrini demeure peu discernable, une harmonieuse convergence n'en existe pas moins entre la règle de vie qu'il se tracera à lui-même dès sa prime jeunesse et celle du Tiers-Ordre, qu'il adoptera sensiblement plus tard (à 27 ans) en en revêtant les insignes. Nous possédons peu d'écrits spirituels de Contardo Ferrini, si sa production de savant est, au contraire, extrêmement abondante. Les plus marquants de ces écrits d'édification sont la correspondance qu'il entretint, de Berlin notamment, avec un compagnon d'études qui, ainsi que ses frères, restera toujours son ami de jeunesse le plus cher, le comte Vittorio Mapelli. C'est aussi l'opuscule *Un peu d'infini* et quelques méditations pour diverses fêtes liturgiques et pour servir de préparation à la Sainte Communion. Or, dans tous ces textes religieux, le nom de saint François ne se rencontre pas une seule fois. En dehors de la Bible, qu'il cite souvent, Ferrini ne se réfère qu'à saint Paul, — qu'il appelle habituellement Paul, et qu'il a visiblement beaucoup pratiqué, — quelquefois à l'*Imitation*, plus rarement encore aux *Confessions* de saint Augustin ou à quelque Père de l'Église, parfois enfin à l'exemple d'un saint, plus particulièrement saint Louis de Gonzague, pour qui il a une dévotion spéciale, sans doute parce qu'il sent la parenté de leurs deux âmes. Il écrit une méditation eucharistique pour sa fête et une autre pour celle des saints Apôtres Pierre et Paul. Dans un canevas de méditations pour chacun des jours de la semaine, il assigne comme pratique du mardi la garde scrupuleuse du cœur, avec « une visite à Louis, pour en obtenir la pureté ». Dans tous ses écrits de jeunesse, aucune trace de prédilection franciscaine, de même que ses confesseurs seront habituellement des prêtres séculiers.

Mais tandis que, pendant ses années d'études à Pavie, Ferrini s'engageait envers Dieu par un vœu temporaire de chasteté, renouvelé tous les mois, à Berlin, à la fin des vacances estivales de 1881, il prononce le vœu de chasteté perpétuelle et renonce définitivement au mariage. Se considérant ainsi comme appelé à une vocation spéciale, comme devant être une sorte de religieux dans le monde, et bien que la règle du Tiers-Ordre n'impose nullement le célibat, on peut supposer qu'il pensa dès lors à se lier plus étroitement à quelque grande famille monastique. Son ami intime, Westermaier, appartenait, nous l'avons vu, à celle de saint François et précisément vers cette époque Léon XIII recommandait avec insistance la milice séraphique aux laïcs catholiques. Il y entrait le 6 janvier 1886 en même temps que son ami Paolo Mapelli et, treize ans plus tard, revenu définitivement à Milan, après avoir enseigné dans plusieurs universités éloignées de sa ville natale, y faisait entrer son vieux père.

Le premier ouvrage marquant de C. Ferrini dans l'ordre scientifique, sa thèse de doctorat, rassemble les orientations préférées de son esprit au début d'une carrière qui devait être courte, mais singulièrement féconde. Ecrite en latin, elle a pour objet l'étude de ce que les poèmes d'Homère et d'Hésiode peuvent apporter à la connaissance du droit pénal dans l'antiquité. C'est le travail qui lui vaudra sa bourse de séjour à l'étranger. L'humaniste, pour qui les langues classiques n'offrent point de secret, sert ainsi d'introducteur aux recherches du juriste, qui va faire du droit romain et surtout romano-byzantin son champ spécial d'investigation.

Quelles raisons ont guidé Ferrini vers cette spécialisation scientifique ? Tout d'abord, semble-t-il, le fait que, dans ce domaine alors délaissé, il y avait beaucoup à apprendre et à révéler. Non, certes, dans un dessein d'orgueil, mais de même que son caractère portait notre Bienheureux à fuir les foules et, même dans une église, à rechercher les coins isolés, il a aimé dans le droit romain une branche du savoir qu'en Italie il cultivait alors presque seul. Ensuite, et surtout peut-être, il souhaitait y trouver les preuves d'une influence précoce du christianisme ou tout au moins, pour reprendre une expression de S.S. Pie XII dans le discours où il retraça, le 14 avril dernier, devant une assemblée d'élite et 7.000 pèlerins français, la vie de Contardo Ferrini, « un reflet de cette loi naturelle considérée par la pensée païenne elle-même comme quelque chose d'éternel et de divin ». Tel fut sans doute le mobile initial de ses études sur les juristes et apologistes païens des premiers siècles, convertis au christianisme, Arnobe, Lactance et Minutius Felix.

Je n'entrerai pas dans l'énumération des travaux juridiques accumulés par Ferrini durant vingt années de production intense, même pas des principaux. On aimera toutefois, j'imagine, à en avoir le résumé prononcé par Pie XII en personne, après que le Pape eut rappelé, en érudit qu'il est lui-même et en connaisseur approfondi de la culture germanique, toute l'évolution de l'histoire du droit romain dans les divers groupes et courants de la science allemande qui l'illustrèrent au XIX^{e} siècle, des frères Grimm à Mommsen et à Zacharia von Lingenthal. Ce dernier, le maître préféré de Ferrini, devait l'orienter vers le droit romano-byzantin et en mourant lui léguer sa précieuse bibliothèque, après avoir présagé que le primat des études de droit romain allait désormais passer de l'Allemagne à l'Italie, prédiction dont la mort prématurée de Ferrini ne permettrait pas toutefois la réalisation immédiate.

C'est en s'inspirant d'un verset de l'*Ecclésiastique* (XXXVII, 2-6) que Pie XII va caractériser l'œuvre et l'apostolat scientifique de Ferrini. « *Vir sapiens plebem suam erudit, et fructus sensus illius fideles sunt* L'homme savant instruit son peuple et les fruits de sa science sont durables ». « *Plebem suam erudit* » : il devint le maître de la

jeunesse de son peuple, auquel il transmit dans les Universités de Pavie, de Messine, de Modène, puis de nouveau de sa chère Pavie, les fruits abondants de sa haute intelligence, de ses vigilantes recherches, de son généreux cœur. Ses manières distinguées et réservées, la noblesse chrétienne de sa vie sainte, sa façon d'exposer claire et pénétrante, l'exemple constant qu'il donna d'un savant inlassable et inflexiblement droit, lui gagnèrent partout l'estime et l'admiration.

« *Et fructus sensus illius fideles* : riche fut la moisson que notre Bienheureux produisit et recueillit comme fruit de son zèle et de son labeur. En vingt années à peine, il fit paraître plus de 200 publications de caractère scientifique, parmi lesquelles des ouvrages de haute et durable importance... Vous trouvez là, à côté d'articles sur des manuscrits inédits et sur des questions particulières de droit civil, d'amples traités sur les sources et l'histoire du droit romain, des commentaires relatifs aux pandectes et au droit pénal romain, et surtout ces éditions critiques des sources du droit romano-byzantin, qui rendirent le nom de Ferrini célèbre dans le monde scientifique, à commencer par la *Paraphrase* de Théophile, continuée par les *Digestes*, et sa contribution à la reconstruction des *Basiliques*, jusqu'aux éditions parues après sa mort prématurée, du livre syro-romain et du manuscrit *Tipucitus*, en collaboration avec Giovanni Mercati, aujourd'hui honneur et gloire du Sacré Collège des Cardinaux. »

A Messine, où Ferrini séjourne trois ans de 1887 à 1890, il occupe avec un petit groupe d'amis, célibataires et professeurs comme lui, une villa sise un peu en dehors de la ville, où les sert une vieille cuisinière allemande. Bien qu'il soit parmi eux le seul catholique pratiquant, si grande est l'estime envers lui de ses collègues que, par égard pour ses convictions, tous s'assujettiront au maigre du vendredi, voire des Quatre-Temps et des Vigiles, ce maigre auquel Ferrini tenait tellement que, même au Collège Borromée, où le règlement en dispensait les jeunes élèves, il avait toujours voulu l'observer strictement, au grand déplaisir du P. Recteur, qui voyait là un excès de zèle.

Parmi ses collègues à l'Université de Messine, se trouvait M. Orlando, le futur président du Conseil, aujourd'hui doyen des parlementaires d'outre-monts. Voici le jugement que portera sur son ami, au procès de béatification, l'illustre homme d'État italien :

« Je pense que Contardo Ferrini appartient à un type parfait d'humanité pour l'exquise bonté de son âme et pour l'absolue noblesse de chacun de ses actes, de chacune de ses pensées. Sur la vie de Ferrini, je puis dire, n'avoir rien observé qui soit susceptible de donner lieu à une réserve quelconque dans l'ordre moral. Sa bonté avait une force d'expansion attractive d'autant plus admirable qu'elle excluait toute

attitude prédicante et n'agissait que par la force de l'exemple » (2).

Non seulement ses collègues, mais ses élèves sentaient maintenant l'attirance de cette hauteur morale jointe à une valeur scientifique indiscutée. Les moqueries, qui avaient si cruellement éprouvé l'étudiant, s'apaisent devant le professeur disert, à tel point que certains suivent encore ses cours après avoir passé leurs examens de droit romain, malgré la multiplicité des matières universitaires, pour avoir le plaisir et le profit de l'entendre, ou vont le retrouver chez lui, où il leur fait à tous l'accueil le plus amical.

Un de ses plus brillants élèves, qui s'illustrera lui-même comme historien, le professeur Gallavresi, a écrit de Ferrini : « Jamais il ne me fut donné d'admirer une aussi intime pénétration des connaissances acquises par l'étude dans la vie intellectuelle d'un homme. Rien n'apparaissait adventice en lui ; on oubliait que la mémoire avait été pourtant l'agent mécanique de cet enrichissement ; et vraiment il semblait avoir toujours su ce qu'il disait, avoir vécu à toutes les époques qu'il décrivait ».

Un jeune médecin, pourtant socialiste et matérialiste, allait quelquefois l'entendre, quand il fut revenu de Messine à Pavie, avec l'esprit critique d'un adversaire plutôt que la déférence d'un disciple et pour se gausser de cet étrange phénomène qu'était un universitaire croyant. Mais la grâce devait un jour surabonder là où la négation avait abondé ; car le médecin dont je parle sera plus tard le R. P. Gemelli, Franciscain, puis Recteur de l'Université Catholique du Sacré-Cœur, et second postulateur de la cause de béatification de Contardo Ferrini, après que le premier, le diligent Don Pellegrini, curé d'une paroisse de Milan et biographe de Ferrini, eut été rappelé à Dieu.

Entre Messine, où malgré tout Ferrini se sentait bien loin des siens et de sa chère Lombardie, et Pavie, où il sera promu en 1894 à la chaire de Pandectes et chargé de deux à trois cours complémentaires d'histoire du droit romain ou romano-byzantin, se situent quatre années d'enseignement à Modène, ville universitaire de second rang mais où il fera la connaissance d'un collègue qui deviendra le meilleur ami de sa maturité, le professeur Olivi, spécialiste du droit international, qui, le premier, après la mort de Ferrini, pressentira la possibilité de sa béatification et en convaincra Pie X, en lui présentant, avec les écrits de jeunesse de Ferrini, les éléments primordiaux de la cause.

Combien fut délicate et forte de part et d'autre cette intimité de deux admirables chrétiens, on l'appréciera en rappelant qu'Olivi fut dès alors associé à tous les projets, à toutes les pensées de Ferrini, et

---

(2) Mons. Carlo Pellegrini, *La vita del prof. Contardo Ferrini*, Turin, Soc. Editrice Internazionale, 2e édition, 1928, p. 586.

que c'est en déposant devant le Tribunal ecclésiastique de Trévise, sa ville natale, au mois de février 1911, en faveur de la sainteté de son incomparable ami que, sous le coup d'une émotion trop vive, le professeur Olivi, âgé de 64 ans seulement, succomba à une crise cardiaque.

*
* *

Revenu enseigner à Pavie, mais vivant à Milan parmi les siens, Ferrini allait être sollicité de prendre part à l'action électorale sur le terrain municipal dans la métropole lombarde. En ce domaine essentiellement administratif elle était autorisée par le Saint-Siège qui, au contraire, en raison du conflit que la réalisation de l'unité du royaume avait fait surgir avec l'Etat italien, défendait, comme l'on sait, aux catholiques de prendre part aux élections législatives et à la vie politique. Beaucoup d'entre eux le regrettaient, estimant que c'était laisser le champ libre aux adversaires des principes chrétiens et que le pays ne pouvait qu'y perdre. C'était l'état d'esprit des catholiques dits libéraux, et à cette tendance appartenaient les plus proches parents de notre Bienheureux, son père, son frère, son oncle l'abbé Buccellati, la plupart de leurs amis, qui ne se croyaient pas tenus d'obéir aux consignes du Saint-Siège dans un domaine temporel où le Pape n'est pas infaillible. Seul de la famille, et avec quelque regret, semble-t-il, Contardo s'y conformait scrupuleusement, et s'abstenait de voter dans les élections politiques.

Mais un homme de sa valeur était une force trop précieuse au service des idées d'ordre et de respect de la religion pour que ses concitoyens ne cherchassent pas à obtenir son concours. Ferrini ne se crut pas en droit de le refuser, dans un domaine licite, bien qu'il n'eût aucun goût pour la vie publique, et il fut ainsi pendant plusieurs années l'un des chefs de l'alliance catholique-modérée, qui devait occuper jusqu'en 1899 la mairie de Milan. A cette date, la division des partis modérés après les douloureux événements du mois de mai de l'année précédente — les émeutes si durement réprimées par un gouvernement qui avait perdu tout sang-froid —, fit tomber la municipalité aux mains des socialistes.

Durant son passage aux affaires publiques de sa cité, Ferrini eut toujours une attitude essentiellement conciliatrice entre les diverses tendances. Adversaire de la politique du pire et des ostracismes inconsidérés, il estimait normal, à l'inverse de l'avocat Filippo Meda, le futur ministre des Finances et leader du petit groupe démocrate-chrétien à la Chambre, l'alliance des catholiques de combat avec les catholiques de tradition, pourvu qu'ils fussent également sincères et moralement estimables. Entre bourgeois conservateurs et travailleurs des syndicats chrétiens ou leurs chefs intellectuels, il ne voyait que des nuances, non pas négligeables sans doute, mais toujours concilia-

bles en face d'adversaires de leurs croyances. Sa connaissance expérimentale de la vie du Centre allemand, où aristocrates de vieille souche et militants ouvriers se présentaient côte à côte sur les mêmes listes, l'inclinait certainement à ce goût des conciliations opportunes, dont le rejet amènera en 1899 l'échec commun des catholiques et des modérés milanais.

Et maintenant essayons, d'après son règlement de vie, et ce que nous savons de ses habitudes, de nous représenter concrètement le Bienheureux Ferrini durant cette dernière période de sa courte existence, où son temps se partage entre les pratiques de piété, l'enseignement universitaire, la vie familiale et le souci du bien public.

Voici d'abord les articles essentiels du règlement qu'il s'était tracé à lui-même dès sa prime jeunesse et auquel il restera toujours scrupuleusement fidèle. En dehors des points fixes que sont l'assistance quotidienne à la messe, le quart d'heure de méditation préparé la veille, la visite, quotidienne aussi, au Saint-Sacrement, la récitation du chapelet, de l'*Angelus* de midi, d'un *Ave Maria* à chaque heure, si possible, du chemin de la Croix dominical, etc..., on y lit :

« Je rendrai des services dans un esprit de grande humilité et de pénitence...

« Je chercherai à me rendre un modèle de mansuétude, de douceur, de charité et d'humilité ; sur ce point je ne me pardonnerai pas le moindre manquement ; je compenserai chaque chute par un redoublement d'attention, cherchant toujours les occasions d'en pratiquer les actes...

« J'enseignerai avec patience et avec zèle, en m'efforçant d'être utile aux âmes, au moins par des aspirations intérieures, ce que je ferai toujours lorsque j'aurai à traiter avec autrui...

« Durant les repas, je penserai à Jésus-Christ abreuvé de fiel, ou à quelqu'un de ses bienfaits insignes et à son ardent amour, afin de l'en dédommager par une mortification : ce à quoi me servira également la pensée du purgatoire et du paradis...

« Je serai encore plus vigilant le vendredi et le samedi et j'aurai un soin spécial de consoler ainsi le Cœur de Jésus...

« J'accueillerai joyeusement pour l'amour de Jésus tout ce qui me déplaira.

« J'aimerai la sainte pauvreté et je chercherai à la pratiquer en respectant les pauvres, en voyant avec joie les pertes et autres dommages dans les vêtements, en donnant les choses superflues.

« Je m'efforcerai de me lever de très bonne heure et je fuirai tout ce qui pourrait y faire obstacle le moins du monde.

« Avant toute conversation, je réciterai un *Ave Maria.* »

Que donne ce règlement dans la pratique ? Suivons le Bienheureux un des trois derniers jours de la semaine, où il avait groupé

toutes ses leçons à l'Université de Pavie et logeait alors chez une sœur mariée à un agriculteur à 3 kms de la ville, et suivons-le aussi un dimanche ou un jour d'été auprès de ses parents.

En semaine, il se lève vers 5 h. 1/2, au plus tard à 6 h., même en plein hiver, et va faire ses dévotions à Pavie. Puis il se retire dans un pied-à-terre de deux pièces que sa sœur et son beau-frère y possédaient, y prépare ses leçons et son petit déjeuner et se rend à l'Université, où il fera son cours en veston sombre et gants noirs, comme je l'ai vu faire moi-même en 1912 à un autre maître, à peine plus jeune que Ferrini et dont le procès de béatification est aussi commencé, Giuseppe Toniolo. Entre un cours et un autre, les professeurs se rassemblaient d'ordinaire au café. Ferrini, lui, demeure à la bibliothèque ou se rend à l'église. Fréquemment on le voit à l'évêché, où étudiant il était déjà le familier de l'évêque d'alors, le futur cardinal Parocchi, et devait l'être de son successeur, Mgr Riboldi, plus tard cardinal lui aussi. Il reçoit les élèves qui ont à lui parler et, le soir, retourne à pied à la ferme de sa sœur. Après le dîner, il y joue parfois un peu aux cartes avec les siens, puis on récite le Rosaire en famille et à 10 h. au plus tard il se retire dans sa chambre.

A Milan, son père et lui allaient ensemble à la messe avant de partir vers leurs tâches respectives. Mais le dimanche Ferrini en entendait plusieurs et assistait aussi aux vêpres, au sermon, aux processions ; confrère du Saint-Sacrement, il tenait à honneur de porter le dais, là aussi en compagnie de son père. Et le soir, après une courte promenade, c'était le Chemin de la Croix. A un visiteur qui s'était présenté pour le voir un de ces dimanches matins, sont portier répond ingénument : « Le professeur, les jours de fête, n'est pas facile à trouver chez lui ; il est toujours à l'église, où il a tant de choses à faire ».

Il a aussi des occupations plus profanes, pour obéir à sa mère et lui rendre service : apprêter la table, aller chercher le vin à la cave, le mettre en bouteille ; à la campagne, prendre du bois au bûcher. Le docte professeur laisse alors ses livres et s'adapte joyeusement à ces besognes ménagères, comme lorsqu'il était petit garçon. Une familière des siens déposera au procès de béatification : « Avec ses parents, Contardo était comme un enfant de 10 ans, même quand il s'agissait de services matériels ». Dès qu'ils entraient dans la pièce où il se trouvait, il se levait, leur offrait un siège et gardait une attitude déférente. Ces petits faits, rapprochés de la coutume ordinaire, surtout à notre époque, en disent long sur l'humilité de Ferrini.

L'esprit de pauvreté, bien que sa condition ne lui permît pas toujours d'en témoigner autant qu'un religieux et qu'il dût se plier à un certain décorum, tout en s'habillant toujours avec une grande simplicité, n'était pas moins vif en lui. Il en donnera une preuve lorsqu'ayant confié à un ami une somme de 30.000 frs-or, — toutes ses

économies, — et qu'elle eut été engloutie dans la mauvaise gestion d'une affaire industrielle, il n'en éprouva aucun regret et ne voulut même plus en entendre parler pour tâcher de récupérer son bien.

Il me reste à évoquer Ferrini alpiniste, un dernier aspect de sa personnalité où s'extériorisait un amour de la nature qui le rapproche de saint François par le plus intime de l'âme.

Il ne faut pas voir dans ce goût de Ferrini pour la montagne, qu'il partageait avec son compatriote, le grand Pape Pie XI, rien qui ressemble à un attrait sportif. Pour ces Milanais qui, de leur ville et de ses environs immédiats, aperçoivent toute proche la chaîne des Alpes, y faire des ascensions est un délassement analogue à ce qu'est pour les Parisiens une promenade dans le bois de Meudon ou la forêt de Fontainebleau.

Ferrini était aux antipodes de l'esprit sportif. Ni l'époque, ni son éducation, ni son milieu ne l'y eussent incliné. Ce qu'il cherchait en gravissant les hauteurs voisines de sa chère Suna, — le petit village du lac Majeur où les siens avaient une modeste résidence d'été, — ou les cimes plus imposantes du Latelhorn et du Mont Viso, c'était sans doute une détente à ses travaux intellectuels, mais surtout une occasion d'adorer Dieu, en quelque sorte, de plus près, de le voir à travers ses œuvres et de lui en rendre grâces.

Ecoutez comme il parle de la nature dans un commentaire des Psaumes extrait de son opuscule contre l'école naturaliste, alors en pleine vogue dans son pays, et où il rangeait un peu arbitrairement un poète comme Carducci, qui, très éloigné du christianisme sans doute, n'en demeure pas moins un des plus grands noms de la littérature italienne.

« Les cieux racontent la gloire de Dieu et le firmament annonce l'œuvre de ses mains. Chaque jour nous crie la louange du Créateur ; chaque nuit nous manifeste ses merveilles. Le Seigneur a fait des cieux la tente du soleil et celui-ci, semblable à l'époux sortant de la chambre nuptiale, s'élance joyeux comme un héros pour fournir sa carrière ». Carducci, dans une de ses plus fameuses odes barbares, nous décrit toutes les *mirabilia* dont il jouit en se passant de Dieu. Parmi elles est *le sourire des prairies.* Je ne fais qu'en appeler aux âmes saintes et à leur demander s'il n'est pas vrai que pour elles aussi sourit toute la nature et qu'elle leur parle éloquemment de Celui vers qui s'élève la continuelle aspiration de leur cœur. Il n'avait certainement pas lu les *Odes barbares,* ce roi d'Orient qui écrivait (ps. XCV) : « Que les cieux se réjouissent et que la terre soit dans l'allégresse, que la mer s'agite avec tout ce qu'elle contient, *que les prés sourient,* que les arbres des forêts poussent des cris de joie à l'aspect du Seigneur... » Ne sens-tu pas (l'opuscule était adressé à Paolo Mapelli), en relisant ces paroles, s'éveiller le sentiment de la nature,

suave comme la rosée de l'Hermon, justement parce qu'uni au sentiment religieux, plus qu'à la lecture de quelque morceau des volumes elzéviriens (3) en admettant (sans le souhaiter) qu'ils te soient tombés entre les mains (4) ? »

Plus tard, dans le chapitre de son autre opuscule, *Un peu d'infini,* intitulé : « De la capacité objective des créatures de nous élever à Dieu », il s'arrête avec complaisance sur « ce livre merveilleux dont aucune œuvre philosophique n'approchera jamais » : le *Livre de la Sagesse,* et il en cite l'admirable chapitre XIII (Insensés tous les hommes qui ignorent Dieu et qui, des créatures visibles, ne peuvent s'élever à la connaissance de Celui qui est, etc...) — « Et Jésus aussi a constamment usé dans ses paraboles du grand livre de la nature extérieure ».

« Le sentiment de la nature, ce don précieux des âmes privilégiées, — conclut alors Ferrini avec une énergie d'apôtre, — devrait avoir une très grande part dans notre éducation... Donnez-moi cet enfant qui grandit attaché comme le lierre aux vêtements maternels, privé d'individualité et d'initiative, plein de lâches frayeurs en attendant de devenir un plus lâche libertin, donnez-moi cet enfant que je le conduise à travers nos Alpes. Qu'il apprenne à vaincre, dans les obstacles que la nature lui opposera, les futures difficultés de la vie ; à jouir du soleil levant contemplé de la crête d'un mont, du soleil couchant incendiant les vastes glaciers, du clair de lune se jouant dans la vallée déserte. Qu'il cueille la fleur qui pousse au bord des neiges éternelles et qu'il exulte au spectacle du sourire des cieux sur les gouffres des monts ! Cet enfant en reviendra homme et sa conscience morale n'y aura point perdu » (5).

C'est au retour d'une de ces ascensions, qu'il aimait à faire en compagnie de parents et d'amis, édifiés là comme ailleurs par son esprit de prière et de mortification, qu'il contracta les germes du mal qui allait l'emporter en quelques jours. En redescendant du Mont Rose, il avait bu de l'eau d'un ruisseau qui serpentait à travers les prés et qui semblait parfaitement limpide, mais avait traversé sans doute des terres polluées. Quelques jours après, il fut atteint d'une fièvre typhoïde. Il eût peut-être triomphé de la maladie grâce aux soins dont il fut immédiatement entouré si son organisme, qui n'avait jamais été très robuste et que le travail intense avait prématurément usé, n'eût présenté déjà l'année précédente des signes de faiblesse cardiaque, qui l'empêchèrent d'accompagner son ami Olivi, comme ils l'avaient projeté ensemble, dans un voyage en Terre Sainte. A l'intoxication typhique, ce cœur ne résista pas et le Bienheureux qui, dans son délire, lorsque retentissait la cloche d'un embarcadère voi-

(3) Des auteurs véristes italiens.
(4) *Scritti religiosi,* pp. 27-28.
(5) *Scritti religiosi,* pp. 211-215.

sin, murmurait : « Allons, allons à la Sainte Messe », s'endormit dans le Seigneur le 17 octobre 1902.

Il avait dit à Olivi, un jour qu'à Modène ils s'entretenaient de leurs fins dernières, qu'il préférerait mourir à Suna plutôt qu'en cours d'année scolaire, afin de n'incommoder personne pour venir à ses obsèques : ni recteur, ni collègues, ni étudiants. « A Suna je n'aurais pour m'accompagner à ma dernière demeure, — expliquait-il, — que les gens du pays, les enfants, les pauvres, ceux qui souffrent, ceux qui prient, ceux qui vraiment font du bien à l'âme ».

Ce vœu suprême, on l'a vu, devait être exaucé.

Mais c'est alors que se termine sur un demi-échec humain la vie du serviteur de Dieu, — car son œuvre scientifique est loin d'être achevée et demeure pleine de promesses, — qu'elle va s'épanouir dans une fécondité nouvelle et plus haute.

Au contact de Ferrini, de loin ou de près, beaucoup avaient prononcé déjà : « C'est un saint ». Mais pour que cette *vox populi* devînt *vox Dei,* il fallait un intermédiaire qui, sans attendre les 50 années habituellement requises par le droit canonique pour proclamer l'héroïcité des vertus d'un chrétien, prît en mains sa cause et la fît triompher. Cet intermédiaire, nous l'avons vu, ce fut le professeur Olivi, favorisé par la confiance que le Pape Pie X avait en lui, plus tard par l'amitié de Pie XI pour Ferrini lui-même, et surtout par le témoignage unanime qu'apportaient, sur ses éminentes vertus, croyants et incroyants, juifs et chrétiens, nobles et artisans, savants et ignorants.

Sur sa tombe, comme sur celle de sainte Thérèse de Lisieux, les pèlerinages spontanément s'organisaient. Avant la première guerre mondiale, il en était déjà venu plusieurs, d'étudiants en particulier et l'un même avec un évêque à sa tête. Après la guerre, qui l'avait momentanément stoppé, le mouvement reprit avec plus d'ampleur. En 1926, un dimanche, c'étaient quatre pèlerinages, chacun de plus de 1.000 personnes, qui, de la seule ville de Milan, sans s'être concertés, se rencontraient au cimetière de Suna près de la tombe de Ferrini. Des miracles attribués à son intercession commençaient à être enregistrés. Et les suppliques au Saint-Père de membres de l'épiscopat et de hautes personnalités catholiques, pour solliciter sa canonisation, affluaient à Rome d'Italie et de l'étranger. Le 4 juillet 1924, la cause Contardo Ferrini était officiellement introduite par la Congrégation des Rites et, moins de vingt-trois ans après, dans l'inoubliable cérémonie du 14 avril dernier, l'Église, par la voix du Pape Pie XII, inscrivait au nombre des Bienheureux celui que nous célébrons aujourd'hui comme un nouveau modèle pour la jeunesse étudiante, pour le monde de l'enseignement et pour la Chrétienté tout entière.

Paris. Maurice VAUSSARD.

LA METHODE OBJECTIVE EN PSYCHOLOGIE EXPERIMENTALE

La méthode de la psychologie expérimentale doit être « objective ». Telle est la thèse défendue avec beaucoup de pénétration, de force et de clarté, par deux études remarquables dont la seconde vient d'être réimprimée (1).

La démonstration de M. Paulus prend une allure historique. Elle retrace, avec une limpidité, une pénétration, une sûreté magistrales, l'évolution d'une théorie particulière. Les solutions diverses proposées depuis un siècle au problème de l'hallucination révèlent les progrès hésitants d'une méthode qui se cherche encore mais qui s'oriente de plus en plus fermement vers la conception de Pierre Janet. Dans l'hallucination, Janet ne voit ni un trouble de la perception, ni une simple perversion de la croyance. Il l'explique et rend compte de son caractère esthésique par le trouble des conduites sociales où se construisent les personnalités jumelles du moi et du socius.

La psychopathologie de Pierre Janet est *objective et fonctionnaliste*. Elle est « fonctionnaliste » (par opposition aux psychologies « structuralistes », d'inspiration idéaliste ou matérialiste et positiviste), car pour elle « le psychisme, conscient ou subconscient, existe », sous la forme de facultés, d'instincts, de tendances. « Ces principes hypothétiques des activités psychiques sont soustraits à l'observation, mais sont accessibles au raisonnement causal ». Ils ne constituent pas une autre réalité phénoménale que l'activité psychique. Ils sont, au contraire, la réalité ontologique et intérieure de cette activité, « s'exprimant » dans les conduites extérieures accessibles à l'observateur scientifique.

Non moins rigoureuse que celle de M. Paulus, non moins résolument et sainement réaliste, la pensée de M. Guillaume est cependant beaucoup moins philosophique. Non sans raisons, mais aussi non sans injustices, son *introduction à la psychologie* dénonce les méfaits de la philosophie : les étudiants qui viennent à la psychologie par son chemin sont encombrés de préventions et d'objections contre la véritable méthode psychologique.

Celle-ci est essentiellement objective et voici ouvert le procès de la phénoménologie. Comprendre, concède-t-on, c'est d'abord éprouver. Il y a une compréhension sympathique. Mais les illusions qui la menacent rendent celle-ci radicalement insuffisante aux exigences de rigueur et de certitude de la connaissance scientifique. Comprendre vraiment, c'est comprendre par les causes. Or, la phénoménologie se détourne de ce mode de compréhension et recourt à l'introspection. Grâce à celle-ci, prétend le phénoménologue, le sujet « se connaît comme cause agissante parce qu'il se connaît du dedans. Il saisit en lui l'être même, et non pas seulement le phénomène. Il est ici au cœur du réel, et non plus à la surface ». Illusion, réplique M. G. L'expérience affective, en effet, et l'expérience de la pensée logique n'atteignent la réalité objective que comme un objet du monde physique du sens commun, mal défini et mal connu (par exemple, p. 367, la liberté humaine). La description phénoménologique atteint un objet qui peut être réel ou illusoire. Elle n'aura qu'une valeur tautologique tant qu'elle ne s'appuiera pas sur une enquête scientifique et n'entrera pas dans le domaine des relations de causalité établies par induction.

---

(1) J. Paulus, *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet*. Coll. « Bibl. de la Faculté de Phil. et Lettres de l'Université de Liége ». XCI. Liége, Fac. de Ph. et Lettres, 1941, 24 × 16 cm., 210 pp.

P. Guillaume, *Introduction à la psychologie*. Coll. « Etudes de psychologie et de philosophie ». III. Paris, Vrin, 1942, 23 × 14 cm., 380 p. Réimprimé en 1946.

Dès lors, conclut notre auteur, la réduction phénoménologique n'est qu'une attitude négative et toute provisoire, qui prépare la restauration dans le réel du phénomène comme *fait psychologique*. La phénoménologie n'est pas une science. L'introspection efficace *construit* le phénomène en indiquant les conditions dans lesquelles il se produit : ainsi apparaît le fait psychologique susceptible d'un contrôle objectif. Cette conclusion entraîne virtuellement la condamnation de la psychologie philosophique et, plus généralement, de toute la philosophie, parce qu'elle se passe des exigences d'objectivité de la science et prend l'homme comme centre de perspective. La philosophie se ramène à une analyse plus ou moins subtile du langage. Elle regarde presque fatalement du côté de la pensée primitive. Celle-ci, naïvement, humanisait l'univers. Depuis lors, la critique a dévoilé le caractère subjectif de cette vision des choses. Il faut désormais préférer le monde des choses telles qu'elles sont, le monde « inhumain » de la science au monde des aspirations humaines.

Avec une grande probité, l'auteur nous demande de ne voir dans son étude qu'une « hypothèse de travail ». Cette hypothèse est-elle recevable sous bénéfice d'inventaire ? Nous ne le pensons pas, car elle appelle d'emblée plusieurs corrections importantes.

Sans doute, la psychologie scientifique est possible et légitime, nous y reviendrons avec insistance en concluant. Sans doute, il existe une phénoménologie qui n'est pas une science. Elle ne le deviendra que moyennant un effort de l'esprit pour comprendre par les causes et engendrer la science du comportement humain.

Mais cet effort n'épuise pas les virtualités de la pensée ni celles du réel. S'appuyant désormais aux fermes analyses de la psychologie objective, s'éclairant aux distinctions que celle-ci apporte dans la complexité et la confusion du donné originaire, la phénoménologie continue son œuvre au delà de la science empirique, dégage la « signification » du donné et devient une technique originale, autonome, s'achevant nécessairement en métaphysique. M. Guillaume contestera la légitimité et même la possibilité de ce développement et de cet achèvement. Mais sa critique, croyons-nous, repose sur une méprise. Il confond avec l'introspection, évidemment subjective, la véritable réflexion métaphysique qui atteint réellement l'absolu.

Comment la réflexion métaphysique « se noue-t-elle » ? Comment la *conscience* que nous donne l'analyse phénoménologique du sens des phénomènes commence-t-elle de s'expliciter déductivement ? Ce processus constitue-t-il une véritable connaissance métaphysique ? L'objet et les limites de cette note ne nous permettent pas de répondre à ces questions.

Nous ne pouvons accepter la conception, vraiment trop simpliste, que M. Guillaume se fait de la métaphysique, de son impuissance et de son subjectivisme. Sa conception de la psychologie scientifique ne nous semble pas non plus recevable sans mise au point.

D'une part, notre auteur distingue et relie entre eux objets ou faits physiques, et phénomènes essentiellement relatifs à un sujet. Pas d'activité spirituelle dans l'homme sans expression objective et sans action sur le comportement. Aussi toute psychologie scientifique repose-t-elle sur une physique préalable ; un système de références physiques est la condition de toute objectivité scientifique. Ceci est fort juste. Mais, par ailleurs, M. G. tient que les phénomènes peuvent être rapportés les uns aux autres *indépendamment du sujet* et devenir ainsi objets d'observation. La psychologie ainsi conçue « prépare les voies à l'investigation physiologique ; elle pose les problèmes que celle-ci devra résoudre ». Du coup, cette psychologie ne peut être fonctionnaliste. « Le psychisme, conscient ou subconscient », ne saurait plus exister pour elle ; et voici que se creuse, plus profondément que ja-

mais, la séparation entre la matière et l'esprit, entre la science et la connaissance, et M. Guillaume doit échouer dans le dessein qu'il avait conçu de dépasser le dualisme cartésien.

En effet, dans l'*Introduction à la Psychologie,* se fait jour une tendance opposée au scientisme que nous venons de dénoncer. Non seulement M. G. n'affirme nulle part l'existence d'un déterminisme absolu qui exclurait la liberté, mais il reconnaît explicitement que le point de vue propre de la science sur le réel n'est pas le seul point de vue possible. La science ne nous révèle qu'un aspect des choses, qu'une perspective, affirme-t-il à plusieurs reprises. L'étude du comportement n'est pas la seule méthode d'accès au fait objectif ; la conscience en est une autre. Tous les mots du vocabulaire psychologique ordinaire ont une double valeur : objective et subjective. La psychologie a le droit incontestable de se contenter de celle qui lui paraît utilisable scientifiquement pour tout objet d'étude ; mais elle ne nie pas pour autant la valeur subjective. Un rapprochement paraît donc possible entre la perspective du sujet sur les choses et sur lui-même, et la perspective de l'observateur extérieur sur son comportement. Si bien que M. Guillaume nous semble moins en désaccord avec M. Paulus qu'avec lui-même.

Quoiqu'il en soit de ce désaccord, nous voudrions souligner la vérité et l'importance de la thèse que posent si nettement nos deux auteurs : la nécessité et la légitimité d'une psychologie objective. Aujourd'hui plus que jamais pareille affirmation est opportune.

En effet, l'histoire prend une place de plus en plus grande dans la formation philosophique (et j'entends ici par histoire non seulement la connaissance érudite des faits du passé, mais encore « la mentalité historique », le sens du « développement de l'homme », dont un Hegel fut le génial initiateur en philosophie, un Marx en sociologie, un Newman en théologie, et dont le P. Chenu et le P. Montuclard signalaient récemment l'importance pour la pensée chrétienne contemporaine). La phénoménologie connaît de même un essor plus profond et sans doute plus durable et plus fécond que la vogue de certains existentialistes. M. Guillaume semble regretter cette extension de l'histoire et ce progrès de la phénoménologie. Nous ne partageons pas ses regrets. Mais il souligne aussi, avec M. Paulus, l'une des deux exigences intellectuelles sans lesquelles nous ne sortirons pas de la crise de croissance que la pensée occidentale traverse depuis plusieurs décades.

La première de ces deux exigences est la reconnaissance loyale d'une Transcendance absolue par une métaphysique absolument vraie, sans être jamais définitive, à laquelle toute phénoménologie existentielle sérieuse et de bonne foi nous paraît nécessairement ouverte.

La seconde est celle que soulignent nos deux auteurs dans le domaine particulier de la psychologie : un renforcement de la rigueur scientifique, de la « mentalité positive » des sciences exactes et des sciences expérimentales dans toute formation humaniste, et très particulièrement dans la préparation des étudiants qui s'orientent vers la philosophie. La technique des sciences ne peut, à aucun prix, devenir la méthode de la philosophie. Elle n'en est pas moins indispensable à la formation du philosophe. Un programme de formation philosophique qui oublierait cette technique ou la mépriserait tendrait à « désincarner » les esprits et même à les fausser au lieu de leur apprendre à penser juste et à penser vrai. Les prétentions exorbitantes qui menèrent la science à la « faillite » peuvent expliquer, dans une certaine mesure, le vertige dont semble prise la pensée contemporaine. Cependant, l'on ne guérira pas de ce vertige sans le concours, certes insuffisant, mais non moins indispensable, de la science objective.

A. HAYEN, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique « Mediator Dei » du 20 novembre 1947, sur la liturgie *(suite)*. — *A. A. S.*, XXXVIIII, 1947, p. 521. Les titres et les sous-titres d'après le texte italien publié dans l'*Osservatore Romano*, 1-2 déc. 1947.

PARS TERTIA

OFFICIUM DIVINUM ET ANNUS LITURGICUS

I. OFFICIUM DIVINUM

Optima christianae vitae forma ac ratio in eo consistit, ut se quisque arctissime continenterque cum Deo coniungat. Quamobrem cultus, quem Ecclesia aeterno Numini tribuit, quique in Eucharistico praesertim Sacrificio nititur Sacramentorumque usu, ita ordinatur ac componitur, ut per divinum officium diei horas, hebdomades, cunctumque anni cursum amplectatur, omniaque tempora variasque humanae vitae condiciones attingat.

Cum Divinus Magister praeceperit : « Oportet semper orare et non deficere » (132), Ecclesia huic admonitioni fideliter obtemperans, preces fundere numquam intermittit, atque hisce Apostoli gentium verbis nos adhortatur : « Per ipsum [Iesum] offeramus hostiam laudis semper Deo » (133).

Publica ac communis supplicatio, quae ab omnibus una simul admovetur Deo, antiquissima aetate certis diebus certisque horis solummodo habebatur. Verumtamen non modo in coetibus, sed privatis etiam in domibus, atque interdum una cum vicinis et amicis, Deo supplicabatur. Mox vero, in variis christiani orbis partibus, consuetudo invaluit peculiaria tempora sacrae precationi destinandi, ut exempli gratia postremam diei horam, cum advesperascit ac lucerna accenditur ; vel primam, cum nox ad finem vergit, post nempe galli cantum et sub diurni sideris ortum. Alia dici momenta, utpote fundendis precibus aptiora, in Sacris Litteris indicantur, vel ex tradito Hebraeorum more atque ex cotidianae vitae usu. Secundum « Apostolorum Acta » Iesu Christi discipuli una simul coniuncti hora tertia comprecabantur, cum « repleti sunt omnes Spiritu Sancto » (134) ; Apostolorum autem Princeps, antequam cibum sumeret, « ascendit... in superiora ut oraret circa horam sextam » (135) ; ac Petrus et Ioannes « ascendebant in templum ad horam orationis nonam » (136) et « media... nocte Paulus et Silas orantes, laudabant Deum » (137).

Variae eiusmodi supplicationes, consilio praesertim et opera monachorum eorumque, qui asceticae disciplinae se dederant, decursu temporis cotidie magis perficiuntur, ac pedetemptim Ecclesiae auctoritate in ipsum sacrae Liturgiae usum inducuntur.

Est igitur « Divinum Officium », quod vocamus, Mystici Iesu Christi Cor-

(132) Luc., XVIII, 1.
(133) *Hebr.*, XIII, 15.
(134) Cfr *Act.*, II, 1-15.
(135) *Ibidem*, X, 9.
(136) *Ibidem*, III, 1.
(137) *Ibidem*, XVI, 25.

poris precatio, quae christianorum omnium nomine eorumque in beneficium adhibetur Deo, cum a sacerdotibus aliisque Ecclesiae ministris et a religiosis sodalibus fiat, in hanc rem ipsius Ecclesiae instituto delegatis.

Divinae huius laudis ratio ac virtus quae esse debeant ex iis eruitur verbis, quae Ecclesia dicenda suadet, antequam horariae preces incipiantur, praecipiens nempe ut « digne, attente ac devote » recitentur.

Dei Verbum, humanam naturam assumens, terrestri huic exsilio hymnum illum invexit, qui in supernis sedibus per omne aevum canitur. Universam hominum communitatem ipse sibi coagmentat, eamdemque in divino hoc concinendo laudis carmine secum consociat. « Quid oremus, sicut oportet, nescimus », sicut nobis humiliter confitendum est, « sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus » (138). Ac Christus quoque per Spiritum suum in nobis Patrem efflagitat « Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus. ...Orat [Iesus] pro nobis ut sacerdos noster ; orat in nobis ut caput nostrum ; oratur a nobis ut Deus noster... Agnoscamus ergo et in illo voces nostras et voces eius in nobis. ...Oratur in forma Dei, orat in forma servi : ibi Creator, hic creatus creaturam mutandam non mutatus assumens, et secum nos faciens unum hominem, Caput et corpus » (139).

Excelsae dignitati eiusmodi Ecclesiae precationis intenta animi nostri pietas respondeat oportet. Ac quandoquidem orantis vox ea repetit carmina, quae Spiritus Sancti afflatu conscripta sunt, quaeque perfectissimam Dei amplitudinem declarant atque efferunt, necesse quoque est ut hanc vocem internus nostri spiritus motus ita comitetur, ut eosdem sensus illos efficiamus nostros, quibus ad caelum erigamur, quibus sanctam adoremus Trinitatem, et quibus laudes ac grates eidem tribuamus debitas : « Sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae » (140). Non igitur de recitatione tantum agitur, vel de cantu, qui, quamvis ex musicae artis sacrorumque rituum normis sit perfectissimus, aures tamen solummodo attingat, sed potissimum de ascensu mentis animique nostri ad Deum, ut eidem nosmet ipsos, omnesque actiones nostras, Iesu Christo coniuncti, penitus addicamus.

Inde profecto pro supplicationum nostrarum non exigua parte efficacitas pendet. Quae quidem, si ad ipsum Verbum, hominem factum, non admoventur, hisce verbis concluduntur « per Dominum nostrum Iesum Christum » ; qui, utpote nostrum Deique conciliator, stigmata sua gloriosa caelesti Patri ostendit, « semper vivens ad interpellandum pro nobis » (141).

Psalmi, ut omnes norunt, praecipuam constituunt « Divini Officii » partem. Cunctum iidem diei cursum complectuntur, sanctitateque afficiunt atque ornant. Pulchre Cassiodorus de Psalmis, in « Officium divinum » suae aetatis distributis declarat : « Ipsi... diem venturum matutina exsultatione conciliant, ipsi nobis primam diei horam dedicant, ipsi nobis tertiam horam consecrant, ipsi sextam in panis confractione laetificant, ipsi nobis nonâ ieiunia resolvunt, ipsi diei postrema concludunt, ipsi, noctis adventu, ne mens nostra tenebretur efficiunt » (142).

Veritates in mentem revocant, populo electo divinitus patefactas, terribiles interdum, interdum vero suavissima dulcedine perfusas ; spem repetunt atque incendunt promissi Liberatoris, quae olim vel circa domesticos focos, vel in ipsa templi maiestate concinendo refovebatur ; itemque mirifica in luce ponunt Iesu Christi gloriam in antecessum significatam ac summam

(138) *Rom.*, VIII, 26.
(139) S. Augustin., *Enarr. in Ps. LXXXV*, n. 1.
(140) S. Benedict., *Regula Monachorum*, c. XIX.
(141) *Hebr.*, VII, 25.
(142) *Explicatio in Psalterium*, Praefatio.

aeternamque eius virtutem, dein vero hoc in terrestre exsilium eius adventum demissionemque, regiam eius dignitatem potestatemque sacerdotalem, ac denique beneficos eius labores eiusque in nostram redemptionem profusum sanguinem. Ac pari modo nostrorum animorum iucunditatem exprimunt, aegritudinem, spem, timorem, ac Deo omnino fidentem eumdemque redamantem voluntatem nostram, nostrumque mysticum ascensum erga divina tabernacula.

« Psalmus... benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis laetitia, clamor iucunditatis, laetitiae resultatio » ([143]).

Prisca aetate frequentiores christifideles horariis hisce precibus aderant ; sed hoc pedetemptim exolevit, atque, ut modo diximus, in praesens earum recitatio clero solummodo ac religiosis sodalibus officium est. Nihil igitur districto iure laicorum ordini hac in re praecipitur ; verumtamen summopere optandum est, ut horarias illas preces recitando vel canendo, actu participent, quae diebus festis sub vesperum in sua cuiusque curia habeantur. Enixe vos vestrosque adhortamur, Venerabiles Fratres, ut pia haec consuetudo in usu esse ne desinat, utque, ubicumque obsolevit, iterum pro facultate effecta detur. Quod tum procul dubio salutaribus cum fructibus fiet, cum vespertinae laudes non solum digne ac decore persolventur, sed ita quoque ut variis modis christifidelium pietatem suaviter alliciant. Dierum festorum, qui peculiari modo Deo dicandi ac consecrandi sunt, publice ac privatim sit inviolata religio ; imprimisque diei dominicae, quam Apostoli, a Spiritu Sancto edocti, in locum sabbati substituerunt. Si autem Iudaeis praeceptum fuit : « Sex diebus facietis opus : in die septimo Sabbatum est : requies sancta Domino : omnis qui fecerit opus in hac die, morietur » ([144]) : quomodo Christiani illi spiritualem mortem non timeant, qui diebus festis opera servilia peragant, per eorumque requietem non pietati, non religioni se dedant, sed saeculi huius illecebris intemperanter concedant ? Rebus igitur divinis, quibus Deus colitur, animus autem pabulo caelesti enutritur, dies dominica ceterique dies festi consecrandi sunt : et quamvis Ecclesia id tantum praecipiat, ut christifideles nempe a servili labore abstineant et Eucharistico intersint Sacrificio, de vespertino autem cultu praeceptum nullum habeat, aliud tamen etiam atque etiam commendat in votisque habet ; ac ceteroquin aliud quoque postulat singulorum necessitas, qua omnes sibi tenentur propitiare Deum ut eius impetrent beneficia. Summo dolore Noster oppletur animus, cum cernimus qua agendi ratione nostris hisce temporibus mediam diei festi partem, postmeridianam dicimus, christianus populus traducat : publica spectaculorum loca publicique ludi frequentantur quam maxime, dum sacrae aedes minus quam decet celebrantur. At oportet utique omnes nostra adeant templa, ut inibi catholicae fidei veritatem doceantur, ut Dei laudes concinant, utque per sacerdotem Eucharistica benedictione ditentur, et contra huius vitae adversa caelesti ope muniantur. Perdiscant pro viribus omnes eas formulas retinere, quae in precibus ad vesperam habitis concinuntur, earumque significatione suos imbuant animos ; hisce enim vocibus affecti ac permoti, quod S. Augustinus de se asseverat, experientur : « Quantum flevi in hymnis et canticis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter. Voces illae influebant auribus meis, et eliquabatur veritas in cor meum, et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat » ([145]).

(143) S. Ambros., *Enarrat. in Ps. I*, n. 9.
(144) *Exod.*, XXXI, 15.
(145) *Confess.*, lib. IX, cap. 6.

II. CYCLUS MYSTERIORUM IN ANNO LITURGICO

Per totum anni cursum Eucharistici Sacrificii celebratio itemque preces horariae circa Iesu Christi personam potissimum vertuntur ; ac res tam consone congruenterque componuntur, ut in iisdem Servator noster per suae demissionis, redemptionis triumphique mysteria dominetur.

Quae quidem Iesu Christi mysteria dum sacra Liturgia in memoriam revocat, contendit ut credentes omnes ita eadem participent, ut divinum Mystici Corporis Caput in singulis membris perfectissima sanctitate sua vivat. Christianorum animi veluti altaria sint, in quibus varia Sacrificii momenta, quod Summus immolat Sacerdos, alia ex aliis quodammodo reviviscant : dolores nempe ac lacrimae, quae peccata detergunt et expiant ; precatio Deo admota, quae ad caelum usque erigitur ; sui ipsius devotio ac veluti immolatio, quae prompto, generoso, studiosoque fit animo ; ac denique arctissima coniunctio, qua nos nostraque Deo committimus, in eoque conquiescimus ; « cum religionis summa sit imitari quem colis » (146).

Modis ac rationibus hisce congruenter, quibus Liturgia per stata tempora Iesu Christi vitam nobis meditandam proponit, Ecclesia nobis exempla ostendit, quae imitari oportet, ac sanctitatis thesauros indicat, quos nobis assumamus, quandoquidem quod ore canitur, mente credere necesse est, et quod mente creditur, in privatos est publicosque mores inducendum.

Sacri enim Adventus tempore, peccatorum, quae misere patraverimus, in nobis conscientiam excitat ; nosque adhortatur ut, cupiditatum refrenatione voluntariisque corporis castigationibus usi, nosmet ipsos pie meditando recollegamus, ac vivido illo permoveamur desiderio redeundi ad Deum, qui unus potest nos ab admissorum labe et a funestis illis, quae inde consequuntur malis sua gratia liberare.

Redemptoris autem redeunte natali die, videtur nos veluti ad Bethlehemiticum reducere specum, ut ibi edoceamur omnino necessarium esse renasci denuo ac nos funditus reformare ; quod quidem tum solummodo fit, cum Dei Verbum, hominem factum, intima ac vitali ratione attingimus, eiusque divinam naturam, ad quam evecti sumus, participamus.

Per Epiphaniae vero sollemnia gentium vocationem ad christianam fidem revocans, vult nos cotidie aeterno Numini de tanto beneficio gratias agere, impensa fide Deum vivum et verum appetere, res supernas pie penitusque intellegere, ac silentium meditationemque adamare, quo facilius caelestia intueamur ac capiamus dona.

« Septuagesimae » ac « Quadragesimae » diebus etiam atque etiam eo contendit Mater nostra Ecclesia, ut miserias quisque nostras intente consideremus, ut ad morum emendationem actuose incitemur, utque peculiari modo peccata detestemur, eaque precando paenitendoque deleamus ; quandoquidem adsidua precatio et admissorum paenitentia supernum nobis conciliant auxilium, sine quo quaevis opera nostra inanis ac sterilis est.

Sacro autem tempore, quo asperrimi Iesu Christi cruciatus a Liturgia proponuntur, ad Calvariam nos Ecclesia invitat, ut cruentis Divini Redemptoris vestigiis insistamus, ut una cum eo Crucem volentes subeamus, ut eosdem in animum referamus nostrum expiationis placationisque sensus, utque simul omnes cum eo commoriamur.

Per Paschalia sollemnia, quibus Christi triumphus commemoratur, intimo animus noster perfunditur gaudio ; ac probe recogitare debemus nobis quoque una cum Redemptore resurgendum esse ex frigida atque inerti vita ad ferventiorem sanctioremque, plene generoseque nos donando Deo, ac miseram obliviscendo hanc terram, ut unice ad caelum aspiremus : « si

(146) S. Augustin., *De Civ. Dei*, lib. VIII, cap. 17.

consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ...quae sursum sunt sapite» (147).

Pentecostes denique tempore, suis praeceptis Ecclesia suaque nos adhortatur opera, ut ad Spiritus Sancti actionem nos dociles praebeamus ; qui quidem animos nostros divina incendere caritate exoptat, ut in virtute studiosius cotidie progrediamur, atque adeo sancti simus, quemadmodum Christus Dominus eiusque Pater, qui est in caelis, sancti sunt.

Liturgicus igitur annus veluti magnificus laudis hymnus habendus est, quem christianorum familia per Iesum, perpetuum conciliatorem suum, caelesti Patri admovet ; sed diligens etiam ordinatumque studium a nobis postulat, quo magis in dies magisque divinum cognoscamus ac laudemus Redemptorem nostrum ; itemque impensum validumque nisum atque indefessum requirit exercitium, quo eius imitemur mysteria, quo dolorum eius iter volentes ingrediamur, et quo tandem aliquando eius gloriam eiusque sempiternam participemus beatitatem.

Ex praeceptis hisce, quae usque adhuc tradidimus, luculenter apparet, Venerabiles Fratres, quantum a germana ac sincera Liturgiae ratione ii aberrent nostrorum temporum scriptores, qui, elatioris mysticae disciplinae decepti specie, asseverare audeant non attendendum esse Christum historicum, sed « pneumaticum, vel glorificatum » ; itemque affirmare non dubitent, in christifidelium pietate exercenda, Christum, inducta mutatione, quasi e sua sede deiectum esse, cum Christus glorificatus, qui vivit et regnat in saecula saeculorum et sedet ad dexteram Patris, occultatus sit, in eiusque locum Christus ille sit invectus, qui terrenam hanc vitam degebat. Quamobrem nonnulli eo usque procedunt, ut Divini Redemptoris imagines in Cruce dolentis ex sacris aedibus removere expetant.

Attamen falsa eiusmodi commenta sanae omnino obstant doctrinae, a maioribus traditae. « Credis in Christum natum in carne, ita S. Augustinus, et pervenies ad Christum natum de Deo, Deum apud Deum » (148). Sacra autem Liturgia totum nobis Christum proponit in omnibus suae vitae condicionibus : eum nempe, qui Aeterni Patris est Verbum, qui e Deipara Virgine nascitur, qui veritatem nos docet, qui aegrotos sanat, qui maerore affectos solatur, qui dolores patitur, qui moritur ; ac deinde qui ex triumphata morte resurgit, qui in caeli gloria regnans Paraclitum in nos immittit Spiritum, qui perpetuo denique in sua Ecclesia vivit : « Iesus Christus heri et hodie : ipse et in saecula » (149). Ac praeterea non modo eum nobis imitandum praebet, sed magistrum etiam ostendit, cui pronas demus aures, pastorem, quem sequamur, ac salutis nostrae conciliatorem, sanctitatis nostrae principium, et Mysticum Caput, cuius nos membra vita sua fruentia sumus.

Quoniam vero acerbi eius cruciatus praecipuum constituunt mysterium, ex quo salus nostra oritur, catholicae fidei consentaneum est in maxima illud sua luce poni ; est siquidem divini cultus veluti centrum, cum Eucharisticum Sacrificium cotidie illud repraesentet et innovet, et cum Sacramenta omnia arctissimo vinculo Cruci coniungantur (150).

Quapropter liturgicus annus, quem Ecclesiae pietas alit ac comitatur, non frigida atque iners earum rerum repraesentatio est, quae ad praeterita tempora pertinent, vel simplex ac nuda superioris aetatis rerum recordatio. Sed potius est Christus ipse, qui in sua Ecclesia perseverat, quique immensae misericordiae suae iter pergit, quod quidem in hac mortali vita, cum

(147) *Coloss.*, III, 1-2.
(148) S. Augustin., *Enarr. in Ps. CXXIII*, n. 2.
(149) *Hebr.*, XIII, 8.
(150) S. Thom., *Summa Theol.*, III^{a}, q. XLIX et q. LXII, art. 5.

pertransiit benefaciendo (151), ipse pientissimo eo consilio incepit, ut hominum animi mysteria sua attingerent ac per eadem quodammodo viverent ; quae profecto mysteria, non incerto ac subobscuro eo modo, quo recentiores quidam scriptores effutiunt, sed quo modo catholica doctrina nos docet, praesentia continenter adsunt atque operantur ; quandoquidem, ex Ecclesiae Doctorum sententia, et eximia sunt christianae perfectionis exempla, et divinae gratiae sunt fontes ob merita deprecationesque Christi, et effectu suo in nobis perdurant, cum singula secundum indolem cuiusque suam salutis nostrae causa suo modo exsistant. Accedit quod pia Mater Ecclesia, dum Redemptoris nostri mysteria nobis proponit contemplanda, precibus suis superna ea dona efflagitat, quibus filii sui eorundem mysteriorum spiritu quam maxime ex virtute Christi imbuantur. Cuius quidem afflatu et virtute nos possumus, per sociam voluntatis nostrae operam, vitalem vim nobis assumere, sicut palmites ex arbore atque ex capite membra ; itemque nos pedetemptim laborioseque transformare possumus « in mensuram aetatis plenitudinis Christi » (152).

III. FESTA SANCTORUM

Per liturgici anni decursum non modo Iesu Christi mysteria, sed Sanctorum etiam caelitum festa celebrantur. Quibus in festis, etsi de inferiore ac subiecto ordine agitur, Ecclesia tamen semper eo contendit, ut nempe sanctitatis exempla christifidelibus proponat, quibus iidem permoti, Divini ipsius Redemptoris virtutibus se exornent.

Etenim sanctorum caelitum, in quorum virtutibus ipsa Iesu Christi virtus varia ratione resplendet, nos imitatores simus oportet, sicut eius ipsimet imitatores fuere. In aliis siquidem apostolatus studium refulsit, in aliis vero nostrorum heroum fortitudo ad sanguinis usque effusionem viguit ; in aliis constans vigilantia enituit, qua divinum praestolabantur Redemptorem, in aliis autem virginalis splenduit animi candor ac modesta praestitit christianae humilitatis suavitas ; in omnibus denique incensissima efferbuit erga Deum, erga proximos caritas. Quae omnia sanctitudinis decora sacra Liturgia nostros ante oculos ponit, ut eadem salutariter intueamur, et ut « quorum gaudemus meritis, accendamur exemplis » (153). Oportet igitur retinere « in simplicitate innocentiam, in caritate concordiam, modestiam in humilitate, diligentiam in administratione, vigilantiam in adiuvandis laborantibus, misericordiam in fovendis pauperibus, in defendenda veritate constantiam, in disciplinae severitate censuram, ne aliquid ad exemplum bonorum factorum desit in nobis. Haec sunt enim vestigia, quae nobis Sancti, revertentes in patriam, reliquerunt, ut illorum semitis inhaerentes, sequeremur et gaudia » (154). Ut autem nostri quoque sensus salubriter excitentur, vult Ecclesia nostris in templis sanctorum caelitum imagines proponantur, semper tamen eadem ratione permota, ut nempe « quorum colimus imagines, virtutes imitemur » (155).

At aliud praeterea est, cur sanctis caelitibus a christiano populo habeatur cultus, ut scilicet eorum imploretur auxilium, et « quorum delectamur praeconiis, sublevemur eorum patrociniis » (156). Inde facile eruitur, cur sacra Liturgia plurimas precum formulas nobis praebeat, quibus sanctorum caelitum patrocinium invocetur.

(151) Cfr *Acta*, X, 38.
(152) *Eph.*, IV, 13.
(153) *Missale Rom.*, Collecta III Missae pro plur. Martyr. extra T. P.
(154) S. Beda Vener., *Hom. LXX in solemn. omnium Sanct.*
(155) *Missale Rom.*, Collecta Missae S. Ioan. Damasc.
(156) S. Bern., *Sermo II in festo omnium Sanct.*

Sanctos autem inter caelites praestantiore modo colitur Deipara Virgo Maria. Eius siquidem vita, ex munere divinitus accepto, Iesu Christi mysteriis arctissime inseritur, ac nemo profecto Incarnati Verbi vestigiis propius quam illa atque efficacius institit, nemo maiore gratia potestateque fruitur apud Cor Sacratissimum Filii Dei, ac per illud apud caelestem Patrem. Ipsa Cherubimis ac Seraphimis sanctior est, ac prae ceteris caelitibus ampliore prorsus potitur gloria, cum sit « gratia plena » (157), sitque Dei genitrix, nobisque felici partu suo dederit Redemptorem. Ut est igitur « Mater misericordiae, vita, dulcedo et spes nostra », ad eam clamemus omnes « gementes et flentes in hac lacrimarum valle » (158), ac nos nostraque omnia patrocinio eius fidentes concredamus. Ipsa Mater nostra exstitit, cum Divinus Redemptor sui ipsius sacrificium perageret ; atque adeo, hoc quoque titulo, eius nos filii sumus. Omnes nos ipsa virtutes docet ; nobisque suum porrigit Filium, unaque cum eo cuncta, quibus indigemus, auxilia, quandoquidem Deus « totum nos habere voluit per Mariam » (159).

Per liturgicum hoc iter, quod denuo singulis annis nobis patet, Ecclesiae opera, sanctitatis effectrice, permoti, ac subsidiis exemplisque roborati sanctorum caelitum, imprimisque immaculatae Virginis Mariae, « accedamus cum vero corde, in plenitudine fidei, adspersi corda a conscientia mala et abluti corpus aqua munda » (160), ad « Sacerdotem Magnum » (161), ut cum eo vivamus et consentiamus, ac possimus per ipsum penetrare « usque ad interiora velaminis » (162), ibique caelestem per omne aevum honorare Patrem.

Talis est sacrae Liturgiae natura et ratio ; ea nempe ad Sacrificium pertinet, ad Sacramenta, ad Deoque tribuendas laudes ; atque itidem spectat ad nostrorum animorum cum Christo coniunctionem et ad eorum sanctimoniam per Divinum Redemptorem adipiscendam, ut Christus honoretur, ac per ipsum et in ipso Sanctissima Trinitas : *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.*

PARS QUARTA

DIRECTIVAE PASTORALES

I. INTENSE COMMENDANTUR ALIAE FORMAE PIETATIS NON STRICTE LITURGICAE

Quo facilius errores traiectionesque veritatis, de quibus supra verba fecimus, ab Ecclesia arceantur, et quo tutioribus normis ducti christifideles queant liturgicum apostolatum, uberibus cum fructibus, ad rem deducere, opportunum putamus, Venerabiles Fratres, aliquid adicere, quod propositam doctrinam ad usum adiungat.

Cum de germana sinceraque pietate egimus, asseveratum a Nobis est, inter sacram Liturgiam ceterasque religionis actiones — si modo eaedem recto ordine contineantur ad rectumque propositum spectent — veram repugnantiam interesse non posse ; immo quaedam esse pietatis exercitia, quae Ecclesia clero religiosisque sodalibus summopere suadeat.

Iamvero ab huiusmodi exercitiis christianum quoque populum non alienum esse volumus. Haec autem sunt, ut praecipua tantum attingamus, spi-

(157) Luc., I, 28.
(158) « Salve Regina ».
(159) S. Bern., *In Nativ. B.M.V.*, 7.
(160) *Hebr.*, X, 22.
(161) *Ibidem*, X, 21.
(162) *Ibidem*, VI, 19.

ritualium rerum meditatio, diligens sui ipsius recognitio ac censura, sacri secessus aeternis commentandis rebus instituti, piae ad Eucharistica tabernacula salutationes, ac peculiares illae preces supplicationesque in honorem Beatae Virginis Mariae habitae, in quibus, ut omnes norunt, Mariale excellit Rosarium (163).

Multiplicibus hisce pietatis formis Spiritus Sancti afflatus et actio non adesse non possunt ; eo enim spectant, ut animos nostros, etsi varia ratione, ad Deum convertant ac dirigant, ut eos a peccatis expient ad virtutemque excitent assequendam, ut denique ad sincerae pietatis studium salutariter instimulent, cum eos ad aeternas meditandas veritates assuescant, et ad mysteria contemplanda divinae humanaeque Christi naturae aptiores reddant. Ac praeterea, cum impensius in christifidelibus spiritualem vitam alant, eos ad publica participanda sacra uberioribus cum fructibus inducunt, atque a periculo prohibent, quominus liturgicae preces in inanes ritus dilabantur.

Ne desistatis igitur pro pastorali diligentia vestra, Venerabiles Fratres, eiusmodi pietatis exercitia commendare ac fovere, ex quibus procul dubio populo vobis credito salutiferi non poterunt non oriri fructus. Idque potissimum ne permittatis — quod nonnulli profitentur, vel renovandae Liturgiae specie decepti, vel effutientes liturgicos dumtaxat ritus efficacia dignitateque pollere —ut templa nempe per horas, publicis sacris non destinatas, occlusa permaneant, quemadmodum in quibusdam regionibus iam evenit ; ut Augusti Sacramenti adoratio ac piae ad Eucharistica tabernacula salutationes neglegantur ; utque admissorum confessio, quae pietatis tantum causa peragatur, dissuadeatur ; ac cultus Deiparae Virginis, qui ex sanctorum virorum sententia index est « praedestinationis », in iuvenili praesertim aetate ita posthabeatur, ut pedetemptim deferveat atque languescat. Istiusmodi agendi rationes venenati sunt fructus, christianae pietati detrimentosi quam maxime, qui ex infectis sanae arboris ramis oriuntur ; succidendi igitur sunt, ut vitalis arboris sucus suaves queat solummodo optimosque alere fructus.

Quia vero opiniones, quae de frequentiore admissorum confessione a nonnullis manifestantur, a Spiritu Christi eiusque intaminatae Sponsae sunt prorsus alienae vitaeque spirituali reapse funestae, ea in memoriam revocamus, quae hac super causa in Encyclicis Litteris *Mystici Corporis* dolenti animo conscripsimus ; atque iterum iterumque instamus ut, quae ibi gravissimis verbis exposuimus, ea gregibus vestris imprimisque sacerdotii candidatis iuvenique clero, serio meditanda ac docili animo exsequenda proponatis.

Peculiari autem modo contendite, ut sacrum secessum menstruum, ac spirituales illas exercitationes, pietatis excolendae causa per statos dies susceptas, quam plurimi participent non modo ex clero, sed ex laicorum etiam ordine, atque ex iis praesertim, qui in religiosa sodalicia, vel in Actionis Catholicae agmina sint adsciti. Ut iam supra diximus, spirituales eiusmodi exercitationes valde utiles, immo etiam necessariae sunt ad sinceram pietatem animis instillandam, ad eosdemque ita sanctitate morum conformandos, ut ex sacra Liturgia efficaciora possint uberioraque educere beneficia.

Ad diversas vero rationes quod attinet, quibus eaedem fieri solent, omnibus exploratum perspectumque sit in terrestri Ecclesia, haud secus ac in caelesti, mansiones multas esse (164) ; atque asceticam disciplinam peculiare

(163) Cf. *C.I.C.*, can. 125.
(164) Cf. Ioan., XIV, 2.

alicuius arbitrium esse non posse. Unus Spiritus est, qui tamen « ubi vult spirat » (165) ; ac per varia dona variaque itinera animos, ab se collustratos, ad sanctimoniam assequendam dirigit. Eorum autem libertas supernaque in iisdem Spiritus Sancti actio res sacrosancta esto, quam nemini quovis titulo liceat perturbare vel proculcare.

Id tamen perspicuum est, spiritualia eiusmodi exercitia, quae Sancti Ignatii ratione ac norma peragantur, ob miram suam efficacitatem, a Decessoribus Nostris plene probata vehementerque commendata fuisse. Et Nos quoque pari ratione probavimus ac commendavimus ; quod quidem in praesens libenter iteramus.

Verumtamen oportet omnino afflatus ille, quo quisque ducatur ad peculiaria peragenda pietatis exercitia, a Patre luminum oriatur, ex quo omne datum optimum et omne donum perfectum descendit (166) ; cuius quidem rei index profecto efficacitas erit, qua haec exercitia efficere poterunt, ut divinus cultus cotidie magis adametur ac latius promoveatur, utque christifideles impensiore desiderio compellantur ad Sacramenta rite participanda et ad omnes res sacras debito obsequio debitoque honore prosequendas. Quodsi contra, divini cultus principiis ac normis impedimenta praebeant, vel iisdem obstent atque officiant, tum procul dubio existimandum est eadem non recto consilio, non prudenti studio ordinari ac dirigi.

Alia praeterea pietatis exercitia habentur, quae, quamvis ad sacram Liturgiam districto iure non pertineant, peculiari tamen momento dignitateque pollent, ita ut in liturgicum ordinem quodammodo inserta censeantur, et ab hac Apostolica Sede sacrorumque Antistitibus etiam atque etiam comprobata sint ac dilaudata. Quorum in numerum supplicationes referuntur, quae vel per mensem Maium ad Deiparam Virginem, vel per Iunium mensem ad Sacratissimum Cor Iesu admoveri solent, itemque novendiales vel triduanae preces, ac Iesu Christi ad Calvariam iter per stationes recolitum, nec non cetera eiusmodi.

Haec pietatis opera, quoniam christianum excitant populum tum ad Paenitentiae Sacramentum adsidue frequentandum et ad Eucharisticum rite pieque participandum Sacrificium divinamque Mensam, tum ad Redemptionis nostrae mysteria meditanda et ad praeclara sanctorum caelitum imitanda exempla, idcirco, salutari non sine fructu, liturgici cultus nos participes efficiunt.

Quamobrem perniciosam rem egerit ac fallacia plenam, qui sibi temerario ausu sumpserit haec omnia pietatis exercitia reformare, eaque ad liturgicorum rituum rationes ac modos solummodo reducere. Necesse tamen est ut sacrae Liturgiae afflatus eiusque praecepta ita in eadem valeant salubriter, ut nihil prorsus inducatur, quod ineptum sit, vel Dei domus indignum decore, vel denique sacris sit peragendis detrimentosum, sanaeque pietati obstet.

Curate igitur, Venerabiles Fratres, ut haec germana sinceraque pietas vestros sub oculos cotidie magis adaugeatur, atque uberius usque florescat. Idque potissimum ne gravemini menti omnium inculcare, christianam nempe vitam non in multis variisque precibus ac pietatis exercitiis consistere, sed in eo potius, quod haec ad spiritualem christifidelium profectum, ideoque ad totius Ecclesiae incrementum reapse conferant. Siquidem Aeternus Pater « elegit nos in ipso (Christo), ante mundi constitutionem ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius » (167). Precationes igitur nostrae pietatisque exercitationes omnes eo contendant oportet, ut spirituales vires

(165) Ioan., III, 8.
(166) Cf. Iac., I, 17.
(167) *Ephes.*, I, 4.

nostras ad supremum eiusmodi nobilissimumque exsequendum propositum convertant ac dirigant.

II. SPIRITUS LITURGICUS ET APOSTOLATUS LITURGICUS

Vos autem enixe adhortamur, Venerabiles Fratres, ut erroribus ac fallaciis remotis, iisque omnibus prohibitis, quae veritatem rectumque ordinem egrediantur, ea incepta provehatis, quae altiorem populo impertiant sacrae Liturgiae cognitionem ; ita quidem ut ipse aptius queat atque facilius divinos ritus eo animo participare, quo christianos addeceat.

Imprimisque enitendum est, ut omnes debito obsequio debitaque fide decretis obtemperent, quae vel Tridentina Synodus, vel Romani Pontifices ac Sacrum Consilium tutandis ritibus praepositum ediderint, et quae liturgici libri ad externam publici cultus actionem quod attineat, statuerint.

In omnibus Liturgiae rebus tria haec potissimum ornamenta splendescere debent, de quibus Decessor Noster loquitur Pius X : sanctitudo nempe, quae a quovis profano afflatu abhorreat ; rectae imagines ac formae, quibus genuinae optimaeque artes inserviant ac famulentur ; universitatis denique ratio, quae — legitimis servatis peculiarium regionum moribus ac consuetudinibus — catholicam Ecclesiae unitatem patefaciat ([168]).

Cupimus autem etiam atque etiam commendare sacrarum aedium sacrorumque altarium decus. Divina illa sententia se quisque sentiat animatum : « Zelus domus tuae comedit me » ([169]) ; ac pro viribus contendat, ut omnia, sive in sacris aedificiis, sive in vestibus ac liturgica supellectili, etsi non divitiarum copia splendoreque niteant, munda sint tamen atque apta, cum omnia sint Divinae Maiestati dicata. Quodsi iam supra non rectam eorum rationem reprobavimus, qui, specie redintegrandae antiquitatis, sacras imagines ex templis prohibere velint, at heic officio Nostro consentaneum putamus haud bene conformatam eorum reprehendere pietatem, qui in aedibus divino cultui destinatis ac vel in ipsis altaribus multiplicia simulacra et effigies, nulla adhibita iusta causa, venerationi proponant, qui reliquias legitima auctoritate non recognitas ostentent, qui denique peculiares parvique momenti res urgeant, dum praecipuas ac necessarias neglegant, atque adeo religionem in deridiculum vertant, eiusque cultus gravitatem minuant.

In memoriam quoque decretum illud revocamus « de novis cultus seu devotionis formis non introducendis » ([170]) ; quod quidem, ut religiose observetur, vigilantiae vestrae commendamus.

Ad res musicas quod attinet, certae praeclaraeque normae in Liturgia religiose serventur, quas Apostolica haec Sedes edidit. Gregoriani concentus, quos Romana Ecclesia ut rem propriam habet, utpote antiquitus a maioribus acceptam ac per saeculorum decursum sub impensam suam tutelam custoditam, quosque christifidelibus ut rem itidem propriam proponit, atque etiam in nonnullis Liturgiae partibus omnino praescribit ([171]), non modo sacrorum Mysteriorum celebrationem magis decoram magisque sollemnem efficiunt, sed summopere etiam conferunt ad adstantium fidem pietatemque adaugendam. Quam ad rem Decessores Nostri imm. mem. Pius X et Pius XI decrevere — idque Nos libenter auctoritate Nostra

---

(168) Cf. Litt. Apost. Motu Proprio *Tra le sollecitudini,* d. d. XXII Nov. a. MCMIII.

(169) *Psalm. LXVIII,* 10 ; Ioan., II, 17.

(170) Suprema S. Congr. S. Officii : Decretum d. d. XXVI Maii MCMXXXVII.

(171) Cf. Pius X, Litt. Apost. Motu Proprio *Tra le sollecitudini.*

confirmamus — ut in sacris Seminariis religiosisque Institutis Gregorianus cantus diligenter studioseque coleretur, utque, praecipua saltem apud templa, veteres cantorum Scholae restituerentur ; quod quidem haud paucis in locis felici cum exitu factum est (172).

Praeterea « quo actuosius fideles divinum cultum participent, cantus Gregorianus, in iis quae ad populum spectant, in usum populi restituatur. Ac revera pernecesse est ut fideles, non tamquam extranei vel muti spectatores, sed penitus Liturgiae pulchritudine affecti, sic caerimoniis sacris intersint... ut vocem suam sacerdotis vel Scholae vocibus, ad praescriptas normas, alternent ; quod si auspicato contingat, iam non illud eveniet ut populus aut nequaquam, aut levi quadam demissoque murmure communibus precibus liturgica vulgarive lingua propositis, vix respondeat » (173). Coetus, qui intento animo altaris Sacrificio interest, in quo Servator noster una cum filiis suis, sacro cruore redemptis, immensae caritatis suae epithalamium canit, silere procul dubio non potest, quandoquidem « cantare amantis est » (174), et quemadmodum iam antiquitus in proverbium venit, « qui bene cantat, bis orat ». Itaque militans Ecclesia, populus nempe una cum Clero, triumphantis Ecclesiae canticis Angelorumque choris suam inserit vocem, omnesque simul magnificum aeternumque Sanctissimae Trinitati concinunt laudis hymnum, secundum illud : « cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur » (175).

Haud tamen asseverari potest hodiernae musices modos atque concentus ex catholicae religionis cultu omnino removendos esse. Quin immo, si nihil iidem habeant, quod profanum sapiat, vel loci ac liturgicae actionis sanctitatem dedeceat, neque ex inani quodam studio miri atque insoliti oriantur, tum oportet profecto eis templa nostra pateant, cum ad sacrorum rituum splendorem mentesque ad altiora elevandas simulque ad veram animi refovendam pietatem haud parum conferre queant.

Vos adhortamur etiam, Venerabiles Fratres, ut popularis ad religionem pertinens cantus cura vestra promoveatur ; atque ea servata, quae par est, dignitate, diligenter effectus detur, cum christianorum multitudinis fidem pietatemque facile exacuat atque incendat. Concordes amplissimique plebis nostrae concentus caelum ascendant veluti resonantis maris fragor (176), atque cor unum et animam unam (177) canora elataque voce significent, ut fratres addecet eiusdemque Patris filios.

Quod autem de rebus musicis diximus, idem fere de ceteris nobilibus artibus dicendum est, ac praesertim de architecturae ac de sculpturae picturaeque artibus. Recentes imagines ac formae, ad materiam aptiores, ex qua hodie conficiuntur, non sunt generali modo atque ex praeiudicata opinione spernendae ac reiciendae ; sed rationibus illis aequabiliter ac recte compositis, quae neque ad nudam contendant rerum imitationem, nec ad nimium « symbolismum », quem vocant, ac necessitatibus potius spectatis christianae communitatis, quam peculiari artificum iudicio atque ingenio cuiusque suo, oportet omnino eam nostrorum temporum artem liberum habere campum, quae sacris aedibus sacrisque ritibus debita reverentia debitoque honore inserviat ; ita quidem ut eadem ad mirabilem illum gloriae concentum, quem summi viri per revoluta iam saecula catholicae fidei cecinere, suam queat adiungere vocem. Facere tamen non possumus quin, pro

(172) Cf. Pius X, *loc. cit.* ; Pius XI, Const. *Divini cultus,* II, V.
(173) Pius XI, Const. *Divini cultus,* IX.
(174) S. Augustin., Serm. CCCXXXVI, n. 1.
(175) *Missale Rom.,* Praefatio.
(176) Cf. S. Ambros., *Hexameron,* III, 5, 23.
(177) Cf. *Act.,* IV, 32.

officii Nostri conscientia, eas imagines ac formas, recens a nonnullis inductas, deploremus ac reprobemus, quae sanae artis deformationes depravationesque videantur, quaeque etiam nonnumquam decori, modestiae ac pietati christianae aperte repugnent, sensumque vere religiosum misere offendant ; hae quidem a nostris templis arcendae prorsus atque expellendae sunt, ut « generatim quidquid a sanctitate loci absonum sit » (178).

Pontificiis normis ac decretis insistentes, curate diligenter, Venerabiles Fratres, ut eorum artificum mentem animumque collustretis ac dirigatis, quibus hodie concredatur munus, tot templa, belli vi diruta, vel penitus deleta, restituendi vel rursus aedificandi ; queant ipsi ac velint ex divina religione modos rationesque haurire, quae aptius ac dignius cultus necessitatibus respondeant ; ita enim feliciter eveniet, ut humanae artes, quasi a caelo datae, serena luce splendeant, ad civilem hominum cultum summopere pertineant, et ad Dei gloriam conferant animorumque salutem. Siquidem ingenuae artes tum reapse ad religionem conformantur, cum « quasi ancillae nobilissimae divino cultui inserviant » (179).

At est aliquid etiam maiorisque momenti, Venerabiles Fratres, quod peculiari modo sedulitati studioque vestro apostolico commendemus. Quidquid ad externum religionis cultum attinet suam profecto habet gravitatem; attamen pernecesse potissimum est christianos Liturgiae vitam vivere, eiusque supernum alere ac refovere afflatum.

Alacriter igitur consulite ut adolescens clerus, cum ad asceticas, theologicas, iuridicas ac pastorales disciplinas instituitur, ita etiam concordi ratione conformetur, ut sacras caerimonias intellegat, earum maiestatem pulchritudinemque percipiat, easque normas diligenter addiscat, quas rubricas vocant. Idque non modo culturae causa, non ea solummodo ratione, ut debito ordine, decore dignitateque sacrorum alumnus religionis ritus peragere aliquando valeat, sed ea praesertim, ut arctissima cum Christo sacerdote coniunctione devinctus educetur, ac sanctus fiat sanctitatis administer.

Eo quoque omni ope contendite, ut iis rationibus atque adiumentis, quae prudentia vestra ad rem aptiora iudicaverit, clerus populusque mentium animorumque unitate inter se copulentur ; atque adeo christiana plebs Liturgiam tam actuose participet, ut haec reapse sacra actio fiat, in qua sacerdos, qui praesertim in sibi credita paroecia animorum curae incumbit, cum populari coetu consociatus, debitum tribuat aeterno Numini cultum.

Ad hoc aptius assequendum haud parum profecto conferet probos beneque excultos pueros ex quavis civium classe accurate seligere, qui sponte libenterque accedentes, rite, sedulo studioseque altari inserviant ; quod quidem munus a parentibus altioris etiam ordinis altiorisve culturae magni aestimari debet. Quodsi opportune hi iuvenes excolantur, ac vigilanti sacerdotum cura ad creditum sibi ministerium statutis horis reverenter constanterque obeundum excitentur, tum facile eveniet ut novi ex iisdem sacerdotii candidati oriantur ; neque id misere continget, quod Clerus interdum in catholicorum etiam regionibus lamentatur, ut ii nempe omnino desiderentur, qui sibi in augusto conficiendo Sacrificio respondeant ac famulentur.

Studiosissima navitate vestra id imprimis efficite, ut christifideles omnes Eucharistico intersint Sacrificio ; quo autem uberiores inde hauriant salutiferos fructus, eos sedulo admonete ut legitimis modis omnibus, de quibus supra scripsimus, pie illud participent. Augustum altaris Sacrificium divini cultus praecipua actio est ; oportet igitur christianae etiam pietatis sit fons ac veluti centrum. Apostolico autem studio vestro numquam vos satisfecisse reputate, nisi cum filios vestros frequentissimos videritis ad

(178) *C.I.C.*, can. 1178.
(179) Pius XI, Const. ***Divini cultus.***

caeleste convivium accedere, quod est sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis (180).

Ut vero supernis hisce muneribus ditioribus usque christianus populus potiri valeat, de pietatis thesauris, quos sacra continet Liturgia, eum docete diligenter per opportunas conciones, ac praesertim per dissertationes et acroases certis temporibus indictas, per peculiares coetus studii causa in hebdomadam productos ac per cetera huiusmodi. Qua in re vobis ii profecto praesto erunt, qui in Actionis Catholicae ordinibus militant, cum semper parati sint adiutricem Hierarchiae praestare operam ad Iesu Christi Regnum provehendum.

At prorsus opus est hisce omnibus in rebus intento vigiletis animo, ne in agrum dominicum veniat inimicus et superseminet zizania in medio tritici (181) ; hoc est ne irrepant in greges vestros subtiles illi perniciosique errores, qui falsus *mysticismus* ac noxius *quietismus* audiunt — qui quidem errores iam a Nobis, ut nostis, reprobati sunt (182) — itemque ne animos seducat periculosus quidam *humanismus,* neve fallax doctrina inducatur ipsam perturbans catholicae fidei notionem, neve denique nimium restituendae in liturgicis rebus antiquitatis studium. Parique diligentia curate, ne falsa commenta eorum propagentur, qui perperam reputent ac doceant humanam Christi naturam clarificatam reapse ac semper praesentia sua in « iustificatis », habitare, ac vel etiam unam ac numero eamdem, ut dicitur, gratiam coniungere Christum cum Mystici eius Corporis membris.

Numquam vobis ob emergentes difficultates animus desit, numquam pastoralis decidat sollertia vestra. « Canite tuba in Sion... vocate coetum, congregate populum, sanctificate Ecclesiam, coadunate senes, congregate parvulos et sugentes ubera » (183), omnique ope efficite ut ubique gentium christifidelibus templa stipentur et arae, qui quidem utpote viva membra divino suo Capiti copulata, Sacramentorum gratiis reficiantur, et una cum eo et per eum augustum celebrent Sacrificium, Aeternoque Patris debitas laudes tribuant.

* * *

Haec habebamus, Venerabiles Fratres, quae vobis scriberemus ; idque facimus eo consilio ducti, ut Nostri vestrique filii satius intellegant plurisque faciant pretiosissimum thesaurum, qui in sacra Liturgia continetur : Eucharisticum nempe Sacrificium, Crucis Sacrificium repraesentans et renovans ; Sacramenta, quae divinae gratiae divinaeque vitae rivuli sunt ; ac laudis hymnum, quem terra caelumque cotidie ad Deum extollunt.

Nobis autem fore sperare licet, ut haec hortamenta Nostra segnes ac renitentes moveant non modo ad impensius ac rectius Liturgiae studium, sed ad eius etiam supernum afflatum in actione vitae refovendum, secundum illud Apostoli : « Spiritum nolite extinguere » (184).

Quos vero quaedam immoderatio ad res interdum dicendas vel faciendas compellit, quas Nos dolentes probare non possumus, eis S. Pauli monita iteramus : « Omnia autem probate ; quod bonum est, tenete » (185), eosque paterno admonemus animo ut suam velint cogitandi agendique rationem ex christiana doctrina sumere, quae praeceptis conformatur intaminatae Iesu Christi Sponsae Sanctorumque Matris.

---

(180) Cf. S. Augustin., *Tract. XXVI in Ioan.,* 13.
(181) Cf. Matth., XIII, 24-25.
(182) Litt. Encycl. *Mystici Corporis.*
(183) Ioel, II, 15-16.
(184) *I Thess.,* V, 19.
(185) *Ibidem,* V, 21.

Illud autem in omnium memoriam revocamus, oportere scilicet omnino generosa fidelique voluntate sacris obtemperare Pastoribus, qui quidem iure pollent officioque tenentur totam, imprimisque spiritualem, moderandi Ecclesiae vitam : « Obedite praepositis vestris et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri, ut cum gaudio hoc faciant, et non gementes » ([186]).

Deus, quem colimus, et qui « non... est dissensionis Deus, sed pacis » ([187]), benignus nobis omnibus concedat ut, una mente unoque animo, hoc in terrestri exsilio sacram participemus Liturgiam, quae sit veluti praeparatio quaedam atque auspicium caelestis illius Liturgiae, qua, ut confidimus, una cum summa Dei Genitrice dulcissimaque Matre nostra, aliquando concinemus : « Sedenti in throno et Agno : benedictio et honor et gloria et potestas in saecula saeculorum » ([188]).

Qua laetissima spe freti, vobis singulis universis, Venerabiles Fratres, ac gregibus vigilantiae vestrae concreditis, divinorum munerum auspicem, peculiarisque benevolentiae Nostrae testem, Apostolicam Benedictionem amantissime impertimus.

Datum ex Arce Gandulphi, prope Romam, die XX mensis Novembris, anno MDCCCCXXXXVII, Pontificatus Nostri nono.

PIVS PP. XII.

(186) *Hebr.*, XIII, 17.
(187) *I Cor.*, XIV, 33.
(188) *Apoc.*, V, 13.

ACTION CATHOLIQUE ET QUESTIONS SOCIALES

Allocution de S. S. Pie XII à un groupe de hauts fonctionnaires et d'experts des Etats-Unis délégués au Bureau international du Travail (16 juillet 1947. — *Osservatore Romano*, 17 juillet 1947) ([1]).

Après avoir rappelé le devoir de l'Eglise d'affirmer et de proclamer les principes immuables de la morale dans l'ordre social et économique, le Saint-Père pose le principe : « Toute organisation pour l'amélioration de la condition de l'ouvrier sera un mécanisme sans âme et partant sans vie et sans fécondité, à moins que sa charte ne proclame et ne commande efficacement en premier lieu le respect de la personne humaine dans tous les hommes, quelle que soit leur position sociale ; deuxièmement, la reconnaissance de la solidarité de tout peuple dans la formation de la famille humaine, créée par l'aimante toute-puissance de Dieu ; troisièmement, l'impérieuse exigence de la société de placer le bien commun au-dessus de l'avantage personnel, le service de chacun pour tous ».

Lettre de S. S. Pie XII au R. P. Archambault (31 août 1947. — *A. A. S.*, XXXIX, 1947, p. 478) ([2]).

En septembre 1947 les Semaines sociales du Canada avaient pris comme sujet de leur session « la vie rurale ». Dans la lettre qu'il adresse au président de ces Semaines sociales, le Saint-Père tient à dire « les égards spéciaux, les sollicitudes particulières » que mérite la vie agricole. Il souligne son importance au point de vue de l'économie mondiale, car il estime que, lorsqu'une déplorable désaffection s'accuse à l'égard de la vie agricole et de ses multiples et essentielles activités, on doit y voir, à la lumière de l'histoire, « un prodrome du déclin des civilisations ». Il en est de même au point de vue social, car « la population paysanne saine, forte, profondé-

(1) Traduction de la *Documentation catholique*, t. XLIV, 1947, col. 1611.
(2) Cfr *Documentation catholique*, t. XLIV, 1947, col. 1614-1616.

ment et intelligemment chrétienne, (est)... comme une digue infranchissable contre laquelle vient se briser la vague montante de la corruption physique et morale ». Le Pape souligne aussi la valeur morale et religieuse de cette vie et signale combien le côté économique et technique des problèmes agricoles peut intéresser la justice sociale et le bien commun. En effet « un meilleur rendement du travail de la terre, une plus intense production de denrées agricoles permettent d'alléger les épreuves si durement ressenties par des continents entiers ». De même pour enrayer le fléau de l'exode rural, rendre les agriculteurs plus conscients de leur rôle et de leur dignité, « il est également nécessaire de pourvoir aux progrès matériels et moraux de la classe paysanne, à sa sécurité et à son avenir ».

Discours de S. S. Pie XII aux représentants de l'artisanat chrétien (20 octobre 1947. — *Osservatore Romano,* 22 octobre 1947) (3).

Devant l'urgence des problèmes créés par la grande industrie, l'Eglise peut paraître s'intéresser principalement à la question du monde ouvrier. Une telle attention ne peut signifier de sa part oubli des autres aspects du problème social et notamment du rôle encore si important de l'artisanat. C'est ce que le Saint-Père tient à marquer ici, après avoir rappelé le rôle historique des corporations et confraternités religieuses. L'artisanat, d'une part, est pour ainsi dire chargé de défendre « la dignité et le caractère personnel du travailleur », car par lui « l'œuvre personnelle a conservé, au moins jusqu'à présent, sa pleine valeur ». L'artisanat d'autre part permet le maintien de petites cellules sociales où, dans une collaboration directe entre patrons et travailleurs, « peuvent facilement être assurées la sauvegarde de la paix sociale... la restauration et la prospérité de l'économie nationale ». L'artisanat cependant ne gardera sa vitalité et n'exercera son influence que dans la mesure où, en vrais chrétiens, les artisans sauront vivre cette consigne du Pape : « Demeurez... conscients de l'importance et de la signification de votre action et agissez avec prudence, certes, mais aussi avec tenacité, avec fierté, avec un courage chrétien ».

Discours de S. S. Pie XII aux membres de la Jeunesse romaine d'Action catholique (8 décembre 1947. — *Osservatore Romano,* 9-10 décembre 1947) (4).

Dans ce discours le Saint-Père tint à donner à des milliers de jeunes gens un triple avertissement. L'heure présente leur demande des *principes clairs,* du *courage personnel,* une *union indissoluble de leur religion* et *de leur vie.* Des *principes clairs* : en effet « instable est l'enthousiasme du sentiment seul... il faut qu'il provienne d'une conviction claire et forte. Il faut que vous sachiez pourquoi la doctrine catholique a la raison de son côté. Vous devez être capables de rendre compte de vos convictions ». Du *courage personnel* : car il ne peut suffire de former un bloc solide, « le courage doit se montrer même si, dans quelque endroit, à un moment déterminé, par suite de circonstances particulières, vous veniez à vous trouver en minorité, peu nombreux, peut-être même seuls, en face d'adversaires plus nombreux et plus audacieux ». *Union indissoluble de la religion et de la vie :* rappelant l'exemple de l'Eglise des premiers siècles qui sut conquérir le monde, ils doivent « ramener au Christ la vie tout entière : la vie propre, la vie privée, la vie publique ». Ils doivent « combattre pour les droits souverains du Christ et la liberté de l'Eglise, dont dépendent non seulement le salut éternel des âmes, mais encore la dignité et le bonheur des hommes sur terre, l'ordre civil, la justice et la paix ».

(3) Traduction de la *Documentation catholique,* t. XLIV, 1947, col. 1613-1614.
(4) Traduction de la *Documentation catholique,* t. XLV, 1948, col. 1-4.

BIBLIOGRAPHIE

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

F. VAN STEENBERGEN. — *Ontologie.* Coll. Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946, 23 × 15 cm., 224 p.

« Un livre comme celui-ci ne saurait manquer d'être un signe de contradiction » (p. 212). L'auteur s'attend bien à être discuté. Cependant, l'exposé est clair ; le plan est d'une simplicité séduisante, bien que cette étude de l'être englobe et la métaphysique générale et la théologie naturelle. L'auteur veut une métaphysique intrinsèquement indépendante de l'expérience sensible ; il applique systématiquement à chaque degré d'être les perfections transcendantales préalablement déduites. — Quelques points à discuter. Le fait d'être cause est commun à Dieu et à toute créature (p. 164, note 1) ; mais la liste exhaustive des transcendantaux n'en dit rien (p. 51). Pour qu'un ensemble soit absolu, il faut qu'un élément soit absolu (p. 113). L'auteur semble admettre (p. 79, note 2, et p. 121) l'évidence immédiate du principe : « quidquid movetur ab aliquo movetur ». Selon lui, poser un être fini comme indépendant, c'est poser une contradiction « dans les termes » (p. 80, note 1). Le principe de la quatrième voie est considéré comme fragile par comparaison « avec l'ordre quantitatif » (p. 123). L'existence d'une sanction immanente ne serait pas philosophiquement certaine (p. 206). Bref, ouvrage clair, original, suscitant l'intérêt... et parfois l'objection.

G. Isaye, S. I.

F.-X. CALCAGNO, S. J. — *Philosophia scholastica, secundum « rationem, doctrinam et principia » S. Thomae Aquinatis, ad usum seminariorum.* Vol. II : *Psychologia, Theologia naturalis,* 2e éd., Naples, d'Auria, 1947, 21 × 15 cm., 504 p.

Le principal mérite de ce traité est d'être simple et clair. L'exposé est plutôt dogmatique que critique, comme l'est généralement d'ailleurs celui des manuels de philosophie scolastique destinés aux Séminaires. L'auteur aborde, en particulier dans la psychologie inférieure, un certain nombre de questions qui relèvent à la fois des sciences positives et de la métaphysique : ainsi la question du transformisme. Ne conviendrait-il pas, à propos de telles questions, de noter que ces deux disciplines les envisagent à des points de vue différents ; et, au lieu de les opposer, de chercher comment leurs conclusions peuvent se concilier ?

Ed. Brisbois, S. I.

Dom O. LOTTIN. — *Principes de morale.* Tome I : *Exposé systématique.* Tome II : *Compléments de doctrine et d'histoire.* 342 et 278 p. Louvain, Editions de l'abbaye du Mont César, 1947, 23 × 15 cm.

L'auteur de cet ouvrage est surtout connu pour ses travaux sur l'histoire de la philosophie scolastique au moyen âge. Mais Dom Lottin n'est pas seulement un historien, il est aussi depuis de nombreuses années professeur de philosophie morale et de théologie morale fondamentale à l'abbaye bénédictine du Mont César de Louvain ; et c'est le fruit de son expérience de professeur qu'il nous livre ici.

L'ouvrage comprend deux parties. La première est un exposé systématique des principales questions que comporte la morale générale : la psycho-

logie de l'acte humain et son imputabilité, la moralité et ses normes, la conscience morale, la vie vertueuse, la vie pécheresse, le mérite. La seconde partie est réservée à des questions plus techniques, soit historiques (le concept de liberté au XIII[e] siècle, le concept de conscience morale au XIII[e] siècle, le concept de moralité intrinsèque de Pierre Abélard à S. Thomas, l'indifférence des actes humains chez S. Thomas et ses prédécesseurs, le tutiorisme au XIII[e] siècle, etc.) ; soit spéculatives (l'imputabilité des mouvements indélibérés de l'appétit sensitif, loi naturelle et droit naturel, bien commun et bien privé, à propos des effets « accidentels » des actes humains, péché véniel et fin dernière, l'imperfection morale, etc.), soit aussi pratiques (applications du principe du double effet, etc.).

La principale préoccupation de l'auteur dans cet ouvrage a été de donner à ses lecteurs la pleine intelligence des principes fondamentaux de la morale, tels que les ont compris les grands docteurs scolastiques et en particulier saint Thomas. Pour cela, il a voulu replacer ces principes dans leur contexte naturel, tant doctrinal qu'historique : les fondements métaphysiques de la vie morale sont longuement analysés, et mis en rapport avec les données propres de la vie surnaturelle ; et les notions essentielles sont étudiées dans leur élaboration historique, ce qui en fait mieux comprendre la signification et la portée.

Cet ouvrage rendra de précieux services, non seulement aux étudiants en philosophie et en théologie morale, mais aussi aux professeurs, et à tous ceux qui s'intéressent aux fondements théoriques de la vie morale. Ils y trouveront aussi des discussions approfondies sur nombre de questions agitées de nos jours parmi les moralistes. Ed. Brisbois, S. I.

J. LECLERCQ. — *Essais de morale catholique. Tome I : Le Retour à Jésus.* 2[e] édit., Tournai, Paris, Casterman, 1946, 20 × 13 cm., 340 p. Prix : 60 frs.

La seconde édition de cet ouvrage montre assez qu'il répond à une attente et qu'il la satisfait. Puisqu'il n'a plus besoin d'une véritable présentation, nous voudrions avant tout relever son grand mérite de présenter la « Morale générale » dans son contexte religieux et chrétien. La vie morale de l'homme est délibérément considérée dans sa vraie lumière, à savoir : dans sa dépendance actuelle et totale du Dieu qui crée le monde et le sauve et que l'homme doit adorer et prier ; et surtout du Dieu qui, étant amour, a fait de l'amour la première loi de sa création et de sa Rédemption. Aussi la morale spécifiquement chrétienne est-elle toute centrée sur les vertus théologales de foi, d'espérance et surtout de charité et tend-elle nécessairement vers la perfection. Tels sont les thèmes principaux de ce livre riche, dont bien des pages appellent à une vie religieuse et intérieure élevée. Ecrit pour des laïques cultivés, il n'a pas l'intention d'être un manuel technique ou systématique de morale où l'on pourrait trouver une réponse à des « cas », comme en un répertoire. Notons qu'il est le premier volume d'une série et que la « Morale spéciale » est donnée ailleurs. Il traite, de façon souvent personnelle, les grandes questions vitales de la morale chrétienne.

On pourrait évidemment chicaner sur des détails, trouver par exemple que l'auteur se résigne trop facilement à l'état défectueux de certains de nos manuels de théologie morale (p. 18) ; que mystique et individualisme sont moins heureusement rapprochés (p. 48) ; que, dans l'étude sur l'amour, l'élément de communion pourrait être plus souligné (p. 58-62) ; qu'en matière de perfection et de conseils, un approfondissement mettrait en meilleure lumière à la fois l'obligation à la perfection pour tout chrétien et la possibilité d'une obligation d'amour au delà de « l'obligation sous peine de péché » (p. 187...), etc. Ces chicanes mettraient en relief le nombre et l'ampleur des problèmes abordés dans cet ensemble beau et bienfaisant. Nous souhaitons à la seconde édition autant ou plus de succès apostolique qu'à la première. Si, comme nous le disions, l'ouvrage s'adresse surtout à des laïques, il viendra à point aussi au prêtre tant pour être modifié que pour l'aider dans la préparation de son enseignement religieux. G. Gilleman, S. I.

Jules CARLES. — *Unité et vie. Esquisse d'une biophilosophie.* Coll. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, 1946, 23 × 14 cm., 236 p.

L'auteur ne prétend rien moins que l'« esquisse d'une Biophilosophie ». Philosophes ignorants de l'ABC de la Biologie ou biologistes transgressant indûment et sans compétence la frontière de leur science, de trop nombreux auteurs ont risqué la difficile synthèse et leur production a fini par décourager ceux que légitimement tentait la périlleuse entreprise. Le P. Carles a le mérite et le courage de s'y attacher résolument : le lecteur sera d'ailleurs conquis dès les premières pages : la réflexion philosophique, sérieuse et authentique, s'exerce sur un donné que le biologiste et le généticien — on le sent — domine et maîtrise personnellement. Il a compris l'urgence d'une métaphysique de la vie, capable d'intégrer dans la pensée philosophique contemporaine le prodigieux essor de la biologie moderne. Et la donnée centrale qui oriente sa recherche sera précisément ce qui lui paraît constituer la révélation essentielle de cet effort scientifique : l'unité foncière et originale du vivant. Homéostasie pondérale, sanguine, thermique qui se maintient à travers les incessants remous du métabolisme et que n'ébranle pas le courant d'énergie et de matière qui traverse le corps, c'est bien là en effet, dans le vivant divers et fluent, l'unité profonde et essentielle qui s'impose comme donné fondamental. L'ontogénèse pose un nouveau problème de stabilité et d'unification : préformation, épigénèse, autant d'expressions de la mystérieuse et puissante unité dynamique qui prépare l'adulte futur. L'histoire de la Vie elle-même nous apparaît une, et la phylogénèse qui la retrace impose, à l'échelle des périodes géologiques, la même manifestation d'unification temporelle.

L'unité vitale est donc bien une véritable unité de droit, originale et autonome, organisation et individuation d'une hétérogénéité qui, loin d'être source de dispersion, est ici condition d'existence : car c'est l'opposition même des éléments qui fait leur dynamisme ; de leur complexité sourd la propriété du vivant, sa croissance caractéristique, sa faculté d'assimilation et la spontanéité de son agir.

Pour qui veut pénétrer la structure de la Vie et comprendre cette stabilité que la matière conditionne toujours, détruit parfois, mais ne déplace jamais, la méthode analytique est décevante. On est ainsi forcé à rechercher les forces d'union qui assurent la cohérence du vivant et à en déterminer le centrage précis et stable. Deux voies s'offrent au philosophe : celle de la causalité efficiente et celle de la cause finale : l'auteur entreprend dans un chapitre qu'on aurait peut-être souhaité moins touffu — était-ce possible sans détriment pour la nuance ? — de définir une finalité acceptable à notre rigueur scientifique d'aujourd'hui. Il sait combien on a abusé de cette notion séduisante et commode, et n'ignore pas que la tentation reste grande pour l'esprit humain de brosser de larges et totales synthèses. Conception kantienne du vivant qui, revendiquant pour lui l'étroite finalité interne, met vigoureusement l'accent sur son centrage et son unité, ou finalité externe et cosmique avec Bergson, pour qui le vivant immergé dans l'espace et le temps subit de toute part l'influence du monde qui l'entoure... ? Entre ces deux thèses également contestables et séduisantes, une synthèse conciliatrice n'est pas exclue, et l'auteur la tente. Car c'est bien la finalité interne qui construit l'organisme et le centre vers un idéal précisé au moment de la génération, pour ne plus varier au cours de l'existence.

Sur la trame continue de l'hérédité conservatrice éclate parfois brusquement la nouveauté. Non pas nouveauté totale, mais enrichissement suivi de refonte complète : la Vie progresse ainsi vers une unité plus large et toujours plus parfaite. Cet enrichissement exceptionnel et profond se fait par l'intériorisation, l'intégration successive, dans le domaine bien défini de la Psuchê, de tel et tel élément pris dans la multitude des orientations et des perspectives dont l'ensemble constitue cette finalité externe, à laquelle Bergson prétendit tout ramener.

Nous avouons ne pas pouvoir souscrire sans réserve à tous les développements du P. Carles. La hardiesse même de son « esquisse » ouvre la discus-

sion et plus d'un lecteur — pensons-nous — éprouvera le désir de la poursuivre. Mais l'œuvre est loyale et courageuse, et la profonde compétence de son auteur commande l'intérêt et force la réflexion. Si nous ne partageons pas sans nuance tels paragraphes — fondamentaux cependant — concernant la finalité et la notion de Vie, nous reconnaissons volontiers et admirativement qu'une contribution importante et particulièrement originale vient d'être apportée à l'élaboration d'une métaphysique du vivant.

E. Boné, S. I.

Actes du III^e^ Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française Bruxelles-Louvain, 2-6 sept. 1947. Thème principal : *Les valeurs*. Louvain, Nauwelaerts, Paris, Vrin, 1947, 26 × 17 cm., 260 p. Prix : 120 frs belges.

Ceux qui désirent se tenir au courant de la pensée contemporaine liront avec profit ce volume. La théorie des valeurs commande en effet tous les secteurs de la logique, de la psychologie, de la morale et de la métaphysique et, durant ce congrès particulièrement réussi, presque tous les problèmes classiques ont été posés dans une formulation souvent nouvelle et parfois déroutante pour qui ne connaît qu'un vocabulaire ou qu'une forme de pensée philosophique.

R. Troisfontaines, S. I.

Fr. STEGMÜELLER. — *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi,* Tomus I : *Textus* ; Tomus II : *Indices,* 2 vol., Wurzbourg, F. Schöningh, 1947, 24 × 16 cm., XVI-518 et 519-848 p. Prix : 90 Mk.

Le « Repertorium », que la revue s'empresse avec plaisir de présenter à ses lecteurs, est un des plus précieux instruments de travail qu'on puisse recommander à tous les théologiens, historiens, philosophes, médiévistes et bibliothécaires ; il était souhaité depuis longtemps par un initiateur comme le cardinal Ehrle, qui avait fait copier pour la Bibliothèque Vaticane le répertoire partiel de B. Hauréau. L'auteur, professeur à l'université de Wurzbourg, Frédéric Stegmüller, s'était déjà signalé depuis vingt ans dans ce champ de recherches. L'œuvre avait été précédée en 1937 par une première ébauche, publiée dans la « Römische Quartalschrift », dont l'apparition a été soulignée avec éloges, mais qui reparaît cette fois avec un contenu triplé ou quadruplé. Le répertoire fournit d'abord la nomenclature de plus de 1400 auteurs et titres d'ouvrages, avec leur description et les manuscrits, souvent dix et vingt ou même davantage, qui les contiennent ; cela remplit, avec quelques courtes pages d'introduction et de bibliographie, tout le premier volume (p. 1-518). Le second volume (p. 521-848) donne les tables, qu'apprécieront à leur juste valeur tous ceux qui auront à manipuler ce répertoire. Elles comprennent non seulement ce qu'on appelle les « incipit », c'est-à-dire la phrase initiale de chaque œuvre, critère indispensable pour identifier les pièces, mais aussi le mot final de chaque écrit, indispensable aussi pour vérifier l'intégrité de la copie. Vient alors, après quelques autres relevés, la liste, bibliothèque par bibliothèque, de tous les manuscrits consultés (p. 738-817), avec une courte indication bibliographique. La table des auteurs médiévaux et des auteurs modernes termine le volume. L'ouvrage donne plus que son titre ; car, avec les commentateurs, nous trouvons aussi tous les contemporains de Pierre Lombard et ses prédécesseurs immédiats, comme Anselme de Laon, Abélard, Hugues de Saint-Victor, Robert de Melun, etc. Ces indications suffisent pour dire l'utilité hors ligne de pareil répertoire. Qu'on puisse le compléter, par-ci par-là le corriger, par les recherches actuellement en cours, c'est le sort de tous les livres de ce genre ; nous indiquerons ailleurs quelques compléments possibles et quelques réflexions. Mais cela ne fait qu'augmenter le mérite de l'auteur : il a consacré vingt années à l'élaboration d'un pareil monument, dont ne pourra plus se passer aucune bibliothèque théologique ni aucun travailleur. Il se place avec honneur au même rang que le « Repertorium der Kanonistik »

(1937) de Kuttner, et que le « Répertoire des Maîtres au XIII^e siècle » (1933) de Glorieux, tous indispensables pour l'étude des doctrines médiévales.

J. de Ghellinck, S. I.

M. GRABMANN. — *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung.* Munich, Kösel, 1946, 19 × 12 cm., 232 p.

Pas n'est besoin de recommander ce petit volume que connaissent depuis longtemps tous les lecteurs de la revue (1926, p. 792), et qui est largement répandu dans des traductions française, italienne, castillane, néerlandaise, anglaise et japonaise. Cette septième édition a reçu des compléments précieux dans la partie qui regarde la biographie, les traductions d'Aristote, le sens et le but de l'Incarnation, la méthode dialectico-spéculative et en général le monde de pensée philosophique, du Docteur Angélique. L'éminent historien de la théologie médiévale peut se réjouir de l'utilité et du succès qu'a eus son livre depuis sa première apparition en 1912 dans la collection Kösel.

J. de Ghellinck, S. I.

Henri SEROUYA. — *La Kabbale. Ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique.* Paris, Grasset, 1947, 24 × 19 cm., 536 p. Prix : 600 frs franç.

Le travail de grande envergure que nous présente M. Sérouya sera très utile à ceux qui s'intéressent à l'histoire des grands courants d'idées. Il nous offre en effet une vue d'ensemble sur la doctrine de la Kabbale, sur ses origines et sur son évolution à travers les âges. Il ne manque pas de relever les points sur lesquels Spinoza paraît dépendre de la Kabbale. Toutefois il parle avec une sage réserve de cette influence, comme d'ailleurs de celle que la Kabbale aurait exercée sur Pascal et sur Bergson : il semble plutôt qu'il n'y ait qu'un lien indirect ou fort lâche. Par contre cette influence paraît plus caractéristique sur la conception du microcosme chez Leibnitz, et sur le cadre religieux du « Paradis perdu », de Milton. M. Sérouya fait remonter la première source de la Kabbale aux grands prophètes de l'Ancien Testament. Peut-être faudrait-il la chercher davantage dans un courant prophétique mineur, moins orthodoxe. Car nous ne pouvons guère, avec l'auteur, considérer la Kabbale comme la doctrine représentant l'authentique mysticisme juif. Elle s'apparente trop à un vague panthéisme et s'éloigne en cela du monothéisme traditionnel du peuple hébreu. Il ne faut donc pas prendre le pseudo-mysticisme de la Kabbale pour le modèle de tout mysticisme religieux. L'étude fouillée de M. Sérouya en donne elle-même la démonstration, lorsqu'elle met en lumière les côtés puérils ou extravagants des théories cabalistiques.

J. Galot, S. I.

Jean HYPPOLITE. — *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel.* Coll. Philosophie de l'Esprit. Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1947, 23 × 14 cm., 592 p. Prix : 520 frs franç.

La « Phénoménologie de l'Esprit » est une des œuvres les plus difficiles de la littérature philosophique, et M. Hyppolite rend vraiment un grand service au public en s'efforçant de tirer au clair sa genèse et sa structure. Service d'autant plus appréciable que, tout en condensant et ordonnant la pensée de Hegel, il a le plus grand souci de la respecter intégralement, même dans ses imprécisions. Alors que d'autres interprètes du philosophe, principalement des penseurs marxistes, voient résolument en lui un athée, M. Hyppolite préfère conserver aux positions hégéliennes leur authentique complexité, en ne les tirant ni à gauche ni à droite. Dès lors sur les problèmes fondamentaux, la réponse de Hegel apparaît moins nette et moins ferme. Néanmoins, s'il ne présente pas Hegel comme un athée, M. Hyppolite a bien saisi à quel point son système s'écarte de la religion. Il le signale dans une note perspicace, où il rappelle que le but de la dialectique hégé-

lienne de la religion est d'aboutir à une réconciliation complète de l'esprit dans le monde et de l'esprit absolu. « Toute la phénoménologie apparaît comme un effort héroïque pour réduire la « transcendance verticale » à une « transcendance horizontale ». C'est bien l'impression générale qui se dégage de l'œuvre. Tout le drame religieux est systématiquement rationalisé. La transcendance divine se dissout finalement dans l'immanence de la pensée philosophique, la Trinité et l'Incarnation deviennent des moments de l'évolution de l'esprit. Absorbée dans l'intellection pure, la religion est appauvrie, vidée de son sens profond. Au lieu d'une déchirure entre l'homme et Dieu par le péché, il n'y a plus qu'une simple contradiction du moi pensant avec lui-même, et, pour surmonter ce conflit, il n'est plus question d'une rédemption mais d'une prétention de l'esprit à se dépasser lui-même. L'idéal suprême, c'est l'identité du moi avec le moi. Il explique sans doute en grande partie la séduction qu'exerce la philosophie hégélienne ; il flatte l'orgueil intellectuel, en apprenant à l'esprit humain à se considérer comme un absolu, maître dernier de toute réalité. Mais cette séduction fait aussi son indigence : nourris de cette pensée, les existentialistes ont ressenti, à travers elle, l'absence de Dieu. Un des intérêts du livre de M. Hyppolite est précisément de nous faire retrouver, dans leur germe, les thèmes de l'existentialisme contemporain. Tout en demeurant très fidèle à la pensée de Hegel, et en faisant par là œuvre d'historien de la philosophie, il a le mérite d'être pleinement d'actualité. J. Galot, S. I.

Sr. D. Fidel GARCIA, etc. — *Balmes. En el primo centenario de su muerte.* Madrid, Numéro spécial de Pensamiento, vol. 3, 1947, 25 × 18 cm., 336 p. Prix : 40 pesetas.

Numéro spécial de la Revue « Pensamiento », entièrement consacré au centenaire de la mort de Balmes. En voici le contenu : Sr. D. Fidel Garcia. — Balmes, filosofo. Su personalidad y significacion. — C. Riera. — Importancia de Balmes como filosofo. — M. Flori, S. I. — El sentido comun, fuerza estabilizadora de la filosofia balmesiana. — M. Solana. — Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia. — J. Sauret, S. I. — La teoria balmesiana de la sensibilidad externa y la estética transcendental. — J. Muñoz, S. I. — Qué piensa Balmes del « entendimiento agente » ? — J. Echarri, S. I. — Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes. — P. Font Puig. — Las doctrinas cosmologicas de Balmes y las teorias fisicas contemporaneas. — Cl. Villegas. — La filosofia moral de Balmes. — T. Carreras y Artau. — Balmes y la filosofia de la historia. — M. Batllori, S. I. — Filosofia balmesiana y la filosofia cervariense. — J. Iturrioz, S. I. — Balmes y Un amuno : sentido común y paradoja. — M. Flori, S. I. — Bio-Bibliografia balmesiana.

Romano GUARDINI. — *L'Univers religieux de Dostoïevski.* Traduit de l'allemand par Henri Engelmann et Robert Givord. Coll. Esprit, La condition humaine. Paris, Editions du Seuil, 1947, 19 × 12 cm., 316 p. Prix : 225 frs franç.

De toute première valeur, cette étude de Guardini fait repasser devant les yeux du lecteur les personnages les plus marquants des romans de Dostoievski. Elle les considère dans ce qu'ils ont de plus profond, les interroge sur les mobiles de leur attitude religieuse et sur leur vision du monde. A côté de pures et saintes figures comme celle du starets Zozime, apparaissent les révoltés et les athées. A propos de l'un d'eux, Kirillov, l'auteur fait une analyse du courant d'athéisme qui s'est développé à l'époque moderne et a abouti à certaines philosophies existentialistes contemporaines, notamment à Heidegger. Au moyen âge, le monde était envisagé comme fini et parfaitement ordonné, mais aussi comme tout pénétré de Dieu. A partir de la Renaissance, le monde est devenu sans fin, a pris un caractère divin, et à ce Dieu qui autrefois l'enveloppait est venu se substituer le néant. Peut-

être n'y a-t-il pas de meilleure illustration de cette « néantisation » que les athées de Dostoievski : on voit au concret ce qu'elle peut signifier dans une vie d'homme. C'est d'ailleurs le mérite général de cet ouvrage ; dans les divers personnages il repère les idées directrices, et ces idées il nous les fait revivre sous forme concrète. Il y a illumination réciproque de notions intellectuelles par des situations vivantes. Que certaines interprétations soient hardies, particulièrement la présentation du prince Muichkine comme un symbole du Christ, l'auteur lui-même le reconnaît. Cette hardiesse même nous est utile, car elle nous aide à découvrir les profondeurs voilées des personnages de Dostoievski.

J. Galot, S. I.

R. JOLIVET. — *Introduction à Kierkegaard.* Editions de Fontenelle, 1946, 23 × 14 cm., XVIII-254 p. Prix : 250 frs franç.

Sans doute n'existe-t-il pas en français de meilleure initiation à la vie, à l'âme et à la pensée du philosophe danois en qui tous saluent aujourd'hui le premier, le plus original des existentialistes. Bien au fait des études contemporaines sur son sujet, Régis Jolivet a longuement fréquenté Kierkegaard lui-même : il l'interprète avec une intelligence, une sympathie admirables. Dans la question si discutée du christianisme, il motive et nuance les distinctions qu'imposent l'intensité et la délicatesse du drame spirituel de Kierkegaard, mais conclut sans hésiter à l'authenticité de sa vie religieuse et à la « direction » catholique de sa doctrine et de ses aspirations profondes.

R. Troisfontaines, S. I.

Nicolaï HARTMANN. — *Les Principes d'une métaphysique de la connaissance.* Trad. et préface de Raymond Vancourt. Coll. Philosophie de l'Esprit. 2 vols. Paris, Aubier, 1946-1947, 23 × 14 cm., 414 et 312 p.

Nicolaï Hartmann est un des philosophes les plus marquants de l'Allemagne d'entre les deux guerres. Il n'était guère connu jusqu'ici dans les milieux français ; aussi faut-il savoir gré à M. R. Vancourt d'avoir comblé cette lacune, en nous donnant la traduction de la première des grandes œuvres de Hartmann (1e éd. 1921). Cette traduction, d'une remarquable précision, a su rendre jusque dans ses nuances le sens parfois complexe de l'original.

Cet ouvrage, bien que traitant d'une question particulière, permet de se faire une idée de la philosophie de Hartmann et de sa méthode, qui, sur plus d'un point, se rapprochent des conceptions scolastiques. Comme les scolastiques, Hartmann part de l'analyse de l'objet qu'il veut étudier, pour en déterminer l'essence. Cette analyse, qui se fait en deçà de toute vue théorique, ne se limite pas à certains caractères de l'objet, mais l'envisage selon toute la diversité des aspects qu'il présente dans l'expérience. Elle fait ainsi apparaître les antinomies qu'il recèle, et que Hartmann appelle des « apories » (On pense naturellement ici à ces « Videtur quod non », si caractéristiques de la méthode scolastique).

C'est à partir de ces apories que se posent les problèmes que la métaphysique devra chercher à éclairer. Car la métaphysique, telle que la conçoit Hartmann, a pour objet propre ces problèmes que la raison humaine se pose depuis que l'homme a commencé à réfléchir sur lui-même et sur sa situation dans le monde, et dont il n'aura jamais la solution complète et définitive. Cette métaphysique, dit Hartmann, ne peut pas être déductive comme les métaphysiques dogmatiques ; mais elle doit être analytique et critique. Elle se présentera comme une théorie fondée sur le donné, serrant celui-ci d'aussi près que possible, et se contentant d'expliciter les interprétations qu'il suggère naturellement.

Ainsi envisagée, la connaissance apparaît comme l'appréhension, par un sujet existant en soi, d'un objet existant en soi lui aussi : elle postule donc le réalisme ontologique. Et la relation qui la constitue est aussi une relation ontologique, et pas seulement une relation pensée. Elle s'établit entre le

sujet et l'objet grâce à des catégories à priori, qui sont des catégories de l'être en soi considéré absolument, et, de ce chef, sont communes à l'être en soi idéal (structures logiques, de soi indépendantes de la pensée) et à l'être en soi réellement existant. Ces catégories, qui sont nécessaires et universelles, ne constituent pas tout l'objet de la connaissance, mais elles en sont les principes formels, ordonnés à informer la matière de la connaissance, venant de l'objet et reçue dans la sensibilité du sujet. C'est à travers ces données sensibles, pensées suivant les catégories qui leur conviennent, que la connaissance vise l'objet existant en soi, terme de la relation qui la constitue ; et elle l'atteint, non pas directement en lui-même, mais par le moyen de son image mentale, et selon un processus indéfiniment progressif.

Tel nous semble être l'essentiel de la conception que Hartmann se fait de la connaissance humaine. Evidemment, ce très bref schéma ne peut donner aucune idée de la richesse d'analyses et d'aperçus que contient le présent ouvrage ; il permet cependant de soupçonner les conformités possibles entre les vues de Hartmann et les conceptions scolastiques.

Il est cependant un point sur lequel elles diffèrent profondément. Hartmann admet sans doute que la connaissance humaine atteint l'objet existant en soi à travers sa représentation dans le sujet ; mais le connaissable humain ne représente pour lui qu'une petite plage éclairée dans la totalité de la sphère de l'être réel. En deçà du sujet, et au delà de l'objet connaissable, s'étend un double zone indéfinie de l'être totalement inaccessible. Et à cette zone de l'inconnaissable appartiennent, selon Hartmann, Dieu, l'âme, la substance, la liberté, dont l'existence réelle ne peut être démontrée : sur ces questions Hartmann juge définitive la critique de Kant. Sans doute, le réalisme scolastique admet aussi, dans l'être objectif, une zone considérable d'inconnaissable, d'inaccessible à notre raison humaine, c'est-à-dire tout ce qui dépasse l'objet formel propre de la connaissance humaine. Mais il tient que cet inconnaissable peut cependant être atteint d'une certaine manière imparfaite par notre raison dans la mesure où il est impliqué dans les conditions de l'objet formel propre de celle-ci. Sans doute, cette forme de connaissance, que les scolastiques ont appelée connaissance analogique, n'atteint pas son objet suivant sa forme propre, mais uniquement dans son rapport avec les objets de la connaissance humaine. Cela suffit cependant pour que ces objets inconnaissables puissent être affirmés comme existants, et même connus d'une certaine manière selon leur nature, c'est-à-dire dans la mesure où celle-ci se révèle dans leurs rapports aux objets connus. Ce mode de connaissance analogique semble entièrement étranger à la pensée de Hartmann. Et peut-être faut-il voir là une survivance chez lui du préjugé idéaliste rejetant toute connaissance du transcendant. Ed. Brisbois, S. I.

J. DELHOMME, R. TROISFONTAINES, etc. — *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel.* Présentation d'E. Gilson. Coll. « Présences ». Paris, Plon, 1947, 19 × 12 cm., 330 p.

L'effort philosophique de Gabriel Marcel mérite l'attention la plus vive, s'il est vrai, comme ne craint pas de le dire dans la présentation de ce livre Etienne Gilson, qu'il nous a valu « la pensée la plus directe et la plus neuve de notre temps ». Il possède d'ailleurs un titre spécial à l'audience des penseurs religieux du fait qu'il ne cesse, toujours d'après Etienne Gilson, de dégager les « fondements philosophiques du mysticisme ». Pourtant le caractère très dispersé de l'œuvre, la multiplicité de ses perspectives et ses moyens d'expression continuent à déconcerter bien des esprits et à leur voiler sa portée profonde et son unité. Ce livre écrit en collaboration vient en partie porter remède à ces maux : il constitue une excellente introduction.

Dans une première partie, sous le titre « Existentialisme chrétien », Pierre Colin présente une vue d'ensemble de la philosophie religieuse de G. Marcel. Il en analyse minutieusement les thèmes principaux et avant tout celui de la foi. Dans une étude plus synthétique, intitulée « Témoignage et dialectique », Madame Delhomme montre comment, en adoptant le schéma

personnaliste qui introduit dans la pensée contemporaine le point de vue de l'existence historique, G. Marcel n'a pas réduit la philosophie à l'état d'expérience strictement individuelle, de confidence. Elle esquisse à grands traits les lignes de l'épistémologie et de l'ontologie de Marcel qui permettent de reconnaître le métaproblématique au delà de l'opposition de l'objet et du sujet, sans toutefois tomber dans l'irrationalisme. Le R. P. Troisfontaines restreint l'objet de son étude à la notion, à vrai dire capitale, de présence. Son travail débute par des notes biographiques et bibliographiques, qui logiquement eussent dû ouvrir le livre. Ensuite, il situe la présence dans la fidélité, entre la constance ou fidélité à soi et la foi ou fidélité à Dieu. Dans une première partie, son analyse porte sur les catégories auxquelles Marcel s'est arrêté depuis sa conversion : fidélité, engagement, témoignage ; dans une seconde partie, elle remonte aux catégories utilisées dans le « Journal métaphysique » et oppose présence et objectivité. Sous le titre « Solitude et communion », J. P. Dubois-Dumée montre comment le sentiment désespéré de la solitude, dont témoigne le théâtre de Marcel, peut servir de tremplin à l'affirmation la plus haute de l'espérance.

Le livre se termine sur une étude importante, où G. Marcel lui-même s'efforce de reconnaître, dans son passé, « les exigences longtemps informulées auxquelles son œuvre a tenté de répondre ». A. Thiry, S. I.

H. LAMBILLIOTTE. — *Le grand problème.* Bruxelles, Editions Labor, 1945, 19 × 13 cm., 150 p. Prix : 36 frs belges.

Livre décevant. Nous osons le dire avec une amicale franchise à l'éminent directeur de « Synthèse ». On ne résout pas « le grand problème », on ne pose même pas le problème religieux en usant de mots vidés de tout sens précis, en proposant des formules qui pourraient être indifféremment chrétiennes ou panthéistes. Comme l'insinuait naguère une voix ministérielle, M. Lambilliotte s'engage dans une voie qui se termine en impasse. L'accord des esprits dans la vérité ne peut se faire en ramenant celle-ci à un plus petit commun dénominateur. Il réclame de nous que nous aidions les autres « à obéir à fond », dans leur pensée et surtout dans leur vie, aux « loyales » exigences de la vérité qu'ils acceptent déjà — et que nous recherchions nous-mêmes, audacieusement et humblement (avec une humilité dont manquent souvent les chrétiens ; avec une audace dont manquent souvent les marxistes) l'aide des autres pour être nous-mêmes plus fidèles aux exigences de la vérité. A. Hayen, S. I.

Luigi QUARTO DI PALO. — *L'Altro mondo ; il divino nelle vita e nell' universo.* Padoue, CEDAM, 1947, 31 × 22 cm., 776 p. Prix : 1500 lires.
ID. — *Il comunismo individualista.* Extrait du précédent. Ibidem, 60 p. Prix : 100 lires.

Voici un exploit littéraire assez indigeste, où l'on parle de tout à propos de tout : l'ONU, Berdiaef et Shaw, le Christ et le ciel, l'Uomo Qualunque et le Libéralisme. Bref un spécimen de romantisme chaotique et sentimental, qui dans certains milieux méridionaux semble encore pouvoir trouver une justification appropriée dans l'exaltation religieuse, qui le soutient. Un des points les plus originaux (!) de l'œuvre semble bien être une « mysogynie » assez poussée, qui va jusqu'à identifier le péché et le mal avec « la femminilità ». P.-Fr. Fransen.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Doctrine

V. GEEREBAERT. — *De God-Mens.* Tomes : I. *Christus' werken* ; II. *Christus' parabelen* ; III. *Christus' deugdenleer* ; IV. *Jezus' lijden en ze-*

gepraal. 3e édit., Turnhout, Brepols, 1946, 21 × 14 cm., 676, 616, 590 et 512 pages. Prix : 135 frs par tome.

L'œuvre du P. Geerebaert connaît un succès mérité et qu'attestent les réimpressions qui en sont faites. Sa Vie quadripartite de Jésus-Christ (œuvres et miracles, paraboles, doctrine morale, passion et triomphe) est un de ces ouvrages de doctrine solide, fortement étayée sur la connaissance du milieu historique et archéologique, et qui se recommandent de plus comme livres de lecture ou de méditation par un exposé bienfaisant et facile à suivre.

La troisième édition vient de paraître. Elle ne diffère de sa devancière que sur un point secondaire et de forme seulement. La parabole des deux débiteurs qui se rattache à l'épisode de la pécheresse pénitente passe cette fois du premier volume au second, par raison de plus grande unité.

Est-il encore nécessaire pour nous de porter un jugement critique sur cette œuvre ? Il nous suffira, nous semble-t-il, de renvoyer le lecteur aux termes louangeurs dont s'est servi notre prédécesseur, le R. P. Salsmans, pour la caractériser, dans cette revue même, et à plusieurs reprises (cfr N.R.Th., 1936, p. 219 et 1940, p. 560). Nous ne pouvons que souscrire pleinement à ce témoignage. M. C.

H. PINARD de la BOULLAYE, S. J. — *Saint Ignace de Loyola, directeur d'âmes.* Coll. Les maîtres de la spiritualité chrétienne. Paris, Aubier, 19 × 12 cm., LXXX-364 p.

Dans une Introduction de près de 70 pages, l'éminent auteur examine d'abord brièvement les sources de la piété ignatienne, puis en marque les idées maîtresses, dans leur enchaînement à partir du principe fondamental de la plus grande gloire de Dieu et du salut de l'âme. Il dégage ensuite les caractéristiques générales de cette spiritualité et en fait ressortir la haute valeur. Il montre combien cette spiritualité est à la fois virile et prudente, précise et souple, descendant aux applications pratiques les plus détaillées et laissant la plus grande initiative aux inspirations du Saint-Esprit. Les extraits qui forment le corps de l'ouvrage sont empruntés à l'autobiographie du saint, au livre des Exercices Spirituels, aux Constitutions de la Compagnie de Jésus, aux quelques pages conservées du journal spirituel du fondateur, et à son abondante correspondance. Les Exercices Spirituels, comme il convenait, ont été le plus largement mis à contribution ; ne sont-ils pas la source et comme la quintescence de la spiritualité de S. Ignace et tout le reste n'en découle-t-il pas comme des conséquences et des applications pratiques ?

Les extraits sont disposés selon un ordre systématique qui met successivement en lumière tous les aspects d'une spiritualité si simple, si une et si riche. Chacun est accompagné de quelques lignes d'introduction et de notes qui en facilitent la parfaite intelligence. A la lecture de ces pages, on se rend compte que la méthode ignatienne est loin de la rigidité qu'on lui attribue trop souvent. Un grand souffle d'amour de Dieu la soulève et un ardent attachement à la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; elle professe un souverain respect pour les âmes qu'elle aspire uniquement à aider dans leur recherche du bon plaisir de Dieu sur elles, et dans l'accomplissement généreux et amoureux de ce bon plaisir divin. R. Lechat, S. I.

H. Mc EVOY, S. J. — *The sacrifice we offer. An explanation of the mass.* 3e édition. Edimbourg, Oliver et Boyd, 1946, 16 × 10 cm., 112 p. Prix : 3 sh. 6.

Ce petit volume est destiné à introduire les jeunes aux trésors de la messe ; on en prendra connaissance avec intérêt. Le saint Sacrifice est décomposé en une cinquantaine d'« étapes » et chacune d'elles reçoit une explication où se mêlent de brèves considérations historiques et l'indication

du sens des prières et rites. Chacune aussi est accompagnée d'une photographie prise avec grand soin, mais souvent un peu sombre ; sous la photographie, un ou deux textes liturgiques choisis parmi les plus beaux. Nous souscrivons volontiers au jugement d'un critique anglais : « Un excellent guide sur la messe pour les écoles secondaires ». C. Mertens, S. I.

S. S. PIE XII. — *Allocutions aux nouveaux époux.* I : *Enseignements tirés des fêtes chrétiennes.* Trad. J. Thomas d'Hoste, présentat. abbé Caffarel. Paris, Lethielleux, 1947, 19 × 12 cm., 218 p. Prix : 150 frs franç.

Un choix de 35 allocutions prononcées par le pape au cours des audiences accordées à des groupes de jeunes ménages. L'ordre suivi est celui de l'année liturgique. Les sujets sont tous dans la ligne familiale. Signalons entre autres : L'union dans la prière, les époux éducateurs d'âmes, le mystère de la paternité, l'archange saint Michel protecteur des familles, l'Evangile source de paix domestique, le Rosaire dans la famille, la chasteté conjugale.

Roger Mols, S. I.

P. ANTOINE DE JESUS, Carme. — *L'au-delà béatifique.* Tournai, Casterman, 1947, 20 × 13 cm., 160 p. Prix : 36 frs.

Le Rév. Père est parvenu à résumer en un bref aperçu tout ce que la théologie classique enseigne au sujet de la vie future. Dans cet exposé il distingue généralement avec soin ce qui dans cet enseignement est de foi, certain ou probable, ou même parfois plutôt dû à une imagination pieuse et moins avertie. Le ton de l'œuvre est convaincu, et même un peu jeune dans son ardeur persuasive. C'est un bon livre spirituel, qui à l'occasion peut même servir de livre de méditation. P.-Fr. Fransen.

La Charité dans la Cité Chrétienne. — L'Evangile dans la Cité Chrétienne. — La Famille dans la Cité Chrétienne. — L'Optimisme dans la Cité Chrétienne. — La Paix dans la Cité Chrétienne. — Le Travail dans la Cité Chrétienne. Avec la collaboration du R. P. POL DE LEON ALBARET. O. F. M., Fr. DEBEER, O. F. M., etc. Paris, Editions Franciscaines, 1945-46. Six brochures de 18 × 14 cm., 46 p. Prix : 15 frs franç. pièce.

Excellente vulgarisation de l'esprit évangélique et franciscain. On ne saurait trop encourager la diffusion de ces petits livrets maniables. Concrets, et mettant à la portée de tous le message chrétien éternel et toujours actuel. Prédicateurs et éducateurs trouveront dans ces pages une moisson abondante d'idées et de traits vécus (Biographies de saints ; réalisations modernes, citations, schèmes théologiques). J. Cochaux, S. I.

La petite voie. Coll. Spiritualité Carmélitaine n° 6. Bruxelles, 46 avenue de la Toison d'Or, 1947, 21 × 15 cm., 112 p. Prix : 45 frs.

Dans ce fascicule de la « Spiritualité Carmélitaine » nous sont proposées cinq études de la doctrine spirituelle de sainte Thérèse de Lisieux. Sa petite voie, toute fondée sur le dogme de la paternité divine, ne doit pas nous faire oublier l'héroïsme d'une âme livrée à l'Amour divin et la profondeur, souvent aride, d'une prière audacieusement évangélique. Ces pages, nous l'espérons, seront pour chaque lecteur la réalisation de la promesse faite par la jeune sainte : « Je passerai mon ciel à faire du bien sur la terre ». En lisant ces études, on sentira le besoin de reprendre contact avec « L'histoire d'une âme », cet écho fidèle de l'évangile authentique et toujours jeune. J. Cochaux, S. I.

R. THIBAUT, O. S. B. — *L'idée maîtresse de la doctrine de Dom Marmion.* Editions de Maredsous, 1947, 20 × 14 cm., 218 p.

Une fois de plus, à un millénaire de distance, la « Verte Erin » aura apporté au continent un message de vie. Dom Colomba Marmion est entré de plain-pied dans l'histoire de la spiritualité. Dès aujourd'hui, moins d'un quart de siècle après sa mort, ses œuvres jouissent d'une très large diffusion et il en est peu dont l'écho dans les âmes ait été aussi profond ; elles sont en passe de devenir « classiques ». Reprendre cette œuvre par l'intérieur et en dégager l'idée maîtresse, le fil d'Ariane qui a conduit le fils de saint Benoît sur les traces du Christ à travers ses livres et ses lettres de direction, tel fut le but de l'auteur. Il nous semble y avoir pleinement réussi, pour autant qu'il est possible de dégager cette substantifique moëlle d'une doctrine si éminemment riche. L'idée maîtresse de l'abbé de Maredsous c'est le texte de l'Apôtre : « Dieu nous a prédestinés à devenir ses fils adoptifs par Jésus-Christ » (Ephes., I, 5). « Manifestement, conclut l'auteur, il a reçu de Dieu le don précieux de ramener les âmes, sur le point de l'adoption divine en Jésus-Christ, au pur Evangile » (p. 201). Cette idée maîtresse de la doctrine spirituelle colombanienne, l'auteur l'étudie successivement dans « Le Christ vie de l'âme », « Le Christ dans ses mystères », « Le Christ idéal du moine » et dans ses lettres de direction. Son analyse précise et pénétrante est une belle contribution à l'histoire de la spiritualité.

Roger Mols, S. I.

J. L. DEHON. — *Tous les jours avec le Sacré-Cœur. Pensées.* Louvain, Scolasticat des Prêtres du S. C., 1946, 15 × 10 cm., 176 p. Prix : 12 frs.

Le R. P. Dehon, fondateur et premier supérieur général de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur avait longuement médité les vérités qui fondent la dévotion parodienne au Cœur de Jésus. L'esprit d'amour et de réparation au Sacré-Cœur lui apparaissait comme la grâce du temps présent et de l'avenir. Aujourd'hui la plupart de ses écrits spirituels sont introuvables et leur réédition complète est retardée par les circonstances. La famille religieuse du R. P. Dehon, en attendant cette réédition, nous offre un livret où sont réunies des pensées centrées sur la dévotion au Sacré-Cœur et disposées selon le cycle liturgique. Les prêtres et les fidèles y trouveront le sujet de méditations bienfaisantes.

A. Thiry, S. I.

A. BESSIERES, S. J. — *L'Amour créateur et destructeur.* Paris, Spes, 1947, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 110 frs franç.

Toute la vie humaine se ramène à une question d'amour. Mais il faut prendre garde de confondre l'amour vrai avec ses contrefaçons. Le P. Bessières montre les avilissements de l'amour chez ceux qui prétendent le détacher de la religion. Le paganisme sous toutes ses formes tire d'un amour illusoire des fruits de mort. Seul le christianisme sauve le « mystère de l'amour » et lui assure son épanouissement et sa fécondité. L'auteur met en lumière cette opposition en des pages vivantes et fortement pensées.

J. Galot, S. I.

Bx Contardo FERRINI. — *Scritti religiosi.* Milan, Vita e Pensiero, 3e édit., 1947, 17 × 12 cm., 152 p. Prix : 150 lires.

A l'occasion de la béatification de Contardo Ferrini (13 avril 1947), l'Université catholique du Sacré-Cœur à Milan a entrepris de rééditer les écrits spirituels de l'ancien professeur universitaire. Ceux-ci comprennent d'abord deux courts exposés théoriques : Vers la possession de Dieu et Le Positivisme dans la vie pratique ; ensuite une série d'extraits de sa correspon-

dance. C'est ici surtout que la religiosité profonde du bienheureux apparaît mieux dans toute sa spontanéité, qu'il écrive à un ami souffrant, à un jeune étudiant ou à sa petite sœur qui va faire sa première communion.

Roger Mols, S. I.

F. VALENTINE, O. P. — *The Inside of the Cup.* The second Theophila Correspondence. Oxford, Blackfriars Publications, 1947, 19 × 13 cm., 170 p. Prix : 6 dollars.

La N.R.Th. (1947, p. 336) a déjà signalé la première série de lettres de formation spirituelle du P. Valentine dont la publication a connu en Angleterre un grand succès. Ce deuxième dossier, qui suppose Theophila plus avancée dans la voie de la perfection, et dont plusieurs lettres sont adressées à un nouveau correspondant David, développe davantage le problème de la prière sous ses diverses formes et touche aussi aux problèmes de la pureté et de la souffrance. Roger Mols, S. I.

Daniel A. LORD, S. J. — *Has Life any Meaning ? — The best Best Seller ; — A letter to one about to leave the Church ; — Christ and his Church, these two are one ; — Atheism doesn't make sense ; — The Sacrament of Catholic Action ; — The invincible Standard ; — Well, what is the Mass ? — Death isn't terrible ; — Man says : « If I were God » ; — When we go to Confession ; — Is Religion bad for your Mind ?*
Grover ABLES. — *Is the Pope always right ?* Collection de brochures, 15 × 9 cm., 32 à 48 p. Saint-Louis, Mo, The Queens Work, 1e à 16e édit., 1945-1946. Prix : 10 cents pièce.

Le P. Dan. Lord, S. I., directeur général des Sodalités de la T. S. Vierge en Amérique, a déjà publié, au service du public américain, bon nombre de petits tracts sur différents sujets d'ordre religieux. Nous y reconnaissons l'homme qui sait dévoiler les besoins de la société actuelle et lui présenter la vérité sous une forme moderne, adaptée aux besoins présents. C. Dumortier, S. I.

Méditation et prière

1. *Regards sur l'Eglise.* Lumières d'Assise, nos 2-3. Paris, Edit. franciscaines, 1947, 23 × 14 cm., 236 p. Prix : 120 frs franç.
2. Léon CHANCEREL. — *Le grillon franciscain.* Ibid., 1947, 20 × 15 cm., 120 p.
3. Henri BROCHET. — *Saint François a quitté le Paradis.* Ibid., 1947, 19 × 12 cm., 104 p. Prix : 48 frs.
4. V. L. CHAIGNEAU. — *Notes et Elévations spirituelles. II : Epanouissements.* Ibid., 1947, 19 × 14 cm., 122 p.

1. Regards sur l'Eglise est un double numéro de revue avec, par conséquent, un grand nombre d'articles. Les deux pièces maîtresses : « La théologie de l'Eglise chez saint Paul » (I. Soiron) et « Religion et Eglise, influence du dogme sur la religion personnelle » (B. Lamboray), sont deux études puissamment pensées.

Les « Réflexions sur la parabole du bon grain et de l'ivraie » (P. Huguet) atteignent à la même profondeur. Une série de quatre articles relate « une expérience missionnaire » faite dans la ville de H... (16.000 hab.) par une équipe comprenant un évêque, huit prêtres et 130 chrétiens militants. Le problème de l'Eglise est inséparable de celui des autres confessions, c'est ce que rappellent fort opportunément les deux articles de Y. Congar « Le Problème oecuménique » et du P. Abd-el-Jalil « L'Eglise selon l'Islam ». Enfin ces « Cahiers du

Franciscanisme » ne mériteraient pas leur nom s'ils ne comprenaient aussi un « Saint François et l'Eglise », un « Saint Antoine de Padoue, docteur évangélique » et « Les Prémices de l'Eglise au Japon », ce dernier article racontant fort bien le martyre des missionnaires franciscains sur la colline de Nagasaki.

2. Le « Grillon franciscain » tient à la fois du livre de prières et du livre de poésies. Cela commence par une « Prière du matin » et cela finit par une « Prière au déclin de l'année ». Et entre les deux, parmi les pièces les mieux réussies ou les plus originales, une « prière pour demander pardon à mon ange gardien », « l'homélie que fit saint François à frère feu et à sœur eau en la douloureuse année 1943 », les « Propos de Frère Brebis », « Où la France meurtrie médite et redit pour son compte les Psaumes du Roi David », « La Bonne mère ». Et tout le long, un grand souffle d'air pur, de soleil, de nature, d'animaux, de charité, de lumière franciscaine.

3. Une adaptation du roman d'Abel Moreau en forme de pièce en cinq actes.

4. Trésor de réflexions pieuses et utiles sur les principaux aspects de la vie chrétienne : amour de Dieu, amour du prochain, sanctification, vie religieuse, apostolat, vérité. Pas d'enchaînement logique : ce n'est pas un livre à lire, mais des étincelles qui peuvent au hasard des illuminations de la grâce être sources de lumière.

Roger Mols, S. I.

Louis BOTHIER. — *Dieu partout.* Editions de Maredsous, 1947, 16 × 12 cm., 196 p.

Ces méditations, remarquables par leur simplicité, aideront les vrais chrétiens à mettre Dieu partout dans leur vie familiale, professionnelle et sociale.

J. Galot, S. I.

A. de JAER, O. P. — *Plus près de Dieu...* 3e édit., Tournai, Casterman, 1945, 19 × 13 cm., 184 p. Prix : 18 frs.

Le titre de cet ouvrage dit fort bien ce qu'il réalisera certainement. Courtes lectures ou mieux encore méditations, qui toutes tendent à rapprocher l'âme, dans l'exercice des devoirs quotidiens, d'un Dieu qui lui est présenté comme un ami très délicat. Ce livre qui en est déjà à sa troisième édition aidera les âmes à nourrir en elles la joyeuse spontanéité au service de Dieu.

A. T.

Abbé GENTILHOMME. — *Intimité confiante avec Dieu. Directoire spirituel de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* Paris, Lethielleux, 1946, 16 × 12 cm., 72 p. Prix : 50 frs franç.

P. MARIE-EUGENE de L'ENFANT JESUS, O. C. D. — *Les oraisons des débutants.* Paris, Lethielleux, 1946, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 40 frs franç.

Même ceux qui ont déjà lu la vie et les écrits de sainte Thérèse de Lisieux recueilleront du profit du livre de M. l'abbé Gentilhomme, car l'auteur a rassemblé autour de quelques idées centrales toute la doctrine de la sainte. Il laisse parler sainte Thérèse, la fait revivre devant nos yeux dans ses attitudes les plus caractéristiques. Nous comprenons mieux de cette manière ce qui faisait le fond de son âme, son intimité confiante avec le Père du ciel.

La voie de l'oraison est ardue, et il importe au plus haut point d'y choisir d'excellents guides. Le P. Marie-Eugène de l'Enfant Jésus fait appel à sainte Thérèse d'Avila, et commente ses enseignements sur la prière. Déjà par la définition de la prière « commerce intime d'amitié où l'on s'entretient souvent seul à seul avec Dieu dont on se sait aimé » bien des perspectives s'ouvriront ou se renouvelleront pour le lecteur. C'est par modestie que l'ouvrage déclare ne s'adresser qu'aux débutants, car sa profondeur de pensée et son élévation spirituelle le recommandent à tous ceux qui désirent entretenir une vie de prière.

J. Galot, S. I.

R. PLUS, S. J. — *La Messe, le plus beau sujet de méditation.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1947, 19 × 12 cm., 172 p. Prix : 65 frs franç.

Permettre à tous les chrétiens de mieux réaliser par la prière et par la réflexion personnelle la richesse inépuisable du Sacrifice central du culte chrétien, tel fut le but de l'auteur. Il leur propose pour cela trente méditations, groupés en quatre « semaines », tout à fait analogues à celles des Exercices Spirituels de saint Ignace. Ainsi, durant la première semaine, il donne ce qu'on pourrait appeler le « fondement » de la Messe et son rôle dans la réforme de soi ; durant la deuxième, il examine les rapports qui l'unissent à l'ancien testament et à la vie de Notre Seigneur ; durant la troisième il se tient à l'idée centrale Messe — Passion — Eucharistie ; durant la quatrième il considère ce qu'on pourrait appeler de préférence les « mystères glorieux » de la Messe. Le nom de l'auteur est garant de la valeur de la nourriture spirituelle offerte. Roger Mols, S. I.

L. MAURY. — *Heures Saintes et prières eucharistiques à l'usage des paroisses pour les adorations perpétuelles et les heures d'adorations mensuelles.* Paris, Lethielleux, s. d., 19 × 12 cm., 456 p. Prix : 225 frs franç.

Quinze heures saintes, les unes en union avec les différents mystères de la Passion, les autres adaptées aux différentes catégories de participants : hommes, femmes, jeunes gens, jeunes filles, enfants. Les Prières eucharistiques offrent un choix très varié : litanies, consécrations, cantiques, prières diverses. Bref, tout le trésor classique légué par les âges révolus.
Roger Mols, S. I.

Alexandre FAURE, O. M. I. — *Heures d'adoration sacerdotales.* Ottawa, Edit. de l'Université et Séminaire Saint-Paul, 1946, 20 × 13 cm., 346 p.

Le directeur spirituel au Séminaire Saint-Paul de l'Université d'Ottawa nous livre ici le meilleur des méditations qu'il a données à ses séminaristes. Toutes ne traitent pas directement du sacerdoce, mais toutes sont inspirées par une vision très sacerdotale des choses. Le livre sera bienfaisant pour tous ceux, prêtres et séminaristes, qui y recourront. A. T.

Dom Gaspar LEFEBVRE, O. S. B. — *Les Magnificences du Précieux-Sang. Toute l'année liturgique sous l'angle rédempteur.* Mont-Laurier P. Q., Canada), Monastère du Précieux Sang ; Paris, Société Liturgique ; Saint-André (Bruges), Apostolat Liturgique, s. d., 19 × 12 cm., 560 p. Prix : 100 frs belges.

Dom G. Lefebvre nous livre en ce volume une véritable petite Somme sur le Précieux Sang, où tout le cycle liturgique est envisagé sous l'angle rédempteur. Dans la première partie (ou cycle temporal) le Précieux Sang est présenté dans le cadre des grands mystères de notre religion. Dans la seconde partie (ou cycle sanctoral), l'auteur montre comment les saints sont la gloire du Précieux Sang. Comme le dit dans une lettre élogieuse adressée à l'auteur Son Eminence le Cardinal de Malines, ce livre peut être une source féconde de méditations et d'instructions religieuses. A. T.

Josse ALZIN. — *Le Bréviaire du Pèlerin.* Editions de Maredsous, 1947, 22 × 16 cm., 152 p.

Comme le dit l'auteur, ceci n'est pas un Bréviaire, pas une adaptation du Bréviaire Romain, pas une suite d'offices quotidiens, mais un Office unique, comprenant dans sa partie fixe des « Matines et Laudes avec le ciel »,

des « Petites heures dehors », des « Vêpres et complies avec l'Eglise », et dans sa partie mobile le « Propre du Temps et des Saints ». L'auteur destine ce « bréviaire » à ceux d'entre nos contemporains qui, au cours de leur pèlerinage terrestre, savent encore faire halte, boire le silence de la nature et celui de l'âme et entendre les voix éternelles dans les choses qui passent. Mais combien sont-ils encore ces pèlerins qui savent encore entendre tout cela à travers le vrombissement des super-forteresses volantes ? Et seront-ils capables de comprendre que « les aromates des serpolets, des aspérules et des gaillets berceront votre peine » ? J'avoue ne pas bien comprendre moi-même.

Roger Mols, S. I.

P. DOHET, S. J. — *Un commentaire du Veni Creator.* Bruxelles, Edition Universelle, 1947, 16 × 12 cm., 86 p. Prix : 25 frs.

Tout en ayant l'intention de faire une rapide analyse du texte même du Veni Creator et en y soulignant une structure de composition (dans la première strophe, l'âme invite le Saint-Esprit ; aux strophes 2 et 3, elle Le salue à son approche pour Lui faire ses demandes dans les strophes 4 à 6 et dire sa jubilation dans la dernière), l'auteur élargit son commentaire en y rattachant des considérations plus générales de vie chrétienne, vues sous l'angle de la dévotion au Saint-Esprit. G. Gilleman, S. I.

F. LELOTTE, S. J. — *Etincelles. Choix de 1200 pensées recueillies et classées.* Tournai, Casterman ; Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1947, 18 × 12 cm., 112 p. Prix : 24 frs.

Ces « Etincelles » avaient paru autrefois par petits groupes dans « Foyer Notre-Dame », petites brochures mensuelles de spiritualité mariale. Elles sont aujourd'hui réunies et classées par ordre idéologique ; les unes brèves et tranchées comme des slogans, ex. : « Ferme les yeux et tu verras » (Joubert), d'autres plus nuancées. Elles sont toujours d'excellents comprimés toniques de spiritualité. Roger Mols, S. I.

R. RICHE. — *Vous connaître, vous conquérir, vous donner. Aux Jeunes de cœur ! 66 entretiens à lire. Un par jour.* Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 110 frs franç.

Petit ouvrage de spiritualité destiné aux milieux populaires. Psychologie à la Payot-Coué, imprégnée d'un volontarisme et d'un moralisme dont nous devons, bien à regret, constater le manque de richesse. A. Godin, S. I.

H. BOUESSE. — *Etre fort.* Le Puy, Mappus, 1947, 20 × 14 cm., 104 p.

Le P. Bouëssé publie une série de 60 méditations très courtes et très directes, destinées à des enfants de 9 à 16 ans, élevés dans un collège de montagne. Chaque matin en étude, lecture publique est faite de ces méditations, et les cinq minutes qui suivent sont consacrées à une réflexion sur le sujet traité. Cette méthode ayant donné d'excellents résultats et développé chez les élèves des habitudes d'attention et de recueillement, le P. Bouëssé a voulu mettre à la disposition des éducateurs des méditations-types. Elles visent à l'épanouissement des qualités humaines et des diverses vertus chrétiennes.

J. Galot, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*